نقد الحداثة في فكر نيتشه



الدكتور محمد الشيخ

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

نقد الحداثة
في فكر نيتشه

الدكتور محمد الشيخ

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الشيخ، محمد

نقد الحداثة في فكر نيتشه / محمد الشيخ.

٧٥٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٧٥٥ ـ ٧٥٨.

ISBN 978-9953-533-00-1

١ . الحداثة ـ تاريخ ونقد. ٢ . الفلسفة الغربية. ٣ . نيتشه، فردريك وليم.
أ. العنوان.

193

الطبعة الأولى

بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــــــات

القسم الثاني
جنيالوجيات الحداثة

القسم الرابع
نحـو تجـاوز الحداثـة

تقديـــم

«Que *savent* tous ces hommes d'aujourd'hui, ces fils d'une mère étrange, ratée, maintes fois malade, de *l'étendue* du bonheur grec, que pourraient-ils en savoir! Et d'ailleurs, d'où les esclaves des «idées modernes» tiendraient-ils leur droit à des fêtes dionysiaques!»(*).

بيننا وبين فكر المفكر الألماني فريدريش نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) ألف حجاب وحجاب. وهي حُجُب الظاهر أننا ورثناها عن نيتشه وعن قرائه على حد سواء ـ فإنها على ضربين: ضرب عائد إلى صاحب النظر نفسه، وضرب عائد إلى قارئه. عن الضرب الأول من الحُجُب نقول: لا شك في أن أسلوب نيتشه الهرمسي، وأقنعته المتعددة، واستعاراته المتشعبة، وعباراته الملتوية، ومفارقاته المتعمدة، ومناقضاته المطلوبة... مسؤولة عن جانب من «اشتكال» فكر الرجل. أوَليس هو الذي ذهب إلى حد اعتبار أن الأصل في فلسفته، بما هي فلسفة نابتة متوحدة، أن تكون «فلسفة أقواس»، بل «فلسفة كهوف»؛ عنينا بهذا النعت كونها «فلسفة إخفاء» لا «فلسفة إبداء»، و«فكر إضمار» لا «فكر إظهار»؟ أوَ لم يستعر، بغاية وصف هذه الفلسفة الخفية غير البدية، استعارة «الكهوف» التي صار تراتبها أشبه ما يكون بالدمى الروسية: وراء كل كهف كهف آخر يثوي خلفه أعمق من سابقه، وتحت كل سطح عالم خفي أوسع وأغرب وأغنى وأرحب، وخلف كل الأعماق يختفي ثمة ما هو أعمق وأبعد

(*) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 420, para. 41 (6).

غوراً؟ أَوَ ما صَيَّرَ نيتشه، بهذا، الفلسفة «تعمية»؛ أي واجهة لتخفية: كل فلسفة من فلسفاته المتعددة صار الشأن فيها أن تخفي أخرى، وما من رأي من آرائه إلا وشأنه أن يستر غيره، وكل قول يصير بدوره قناعاً؟ وأكثر من هذا، لئن كان نيتشه فَكَّر في «أشياء كثيرة ممنوعة»، فإنه فضل تلك «الأفكار التي لم يقلها وظلت نقط حذف معلقة على تلك التي دَوَّنَها». وحتى إن هو دوّنها، فإنه أرادها كما تراد ثمار الأرض نيئة وقد خرجت لتوها شذرات، بينما القارئ الغفل لا يرى فيها إلا «أرسومات» أفكار و«أجنة» أنظار، فيسارع إلى أن يعيب ذلك على مدوّنها. أَوَ لم يصف فلسفته بوسم «فلسفة المواقف القصية»؛ هذا مع سابق علمه بغلبة «الاشتكال» على مثل هذه المواقف؟ وما زال نيتشه يؤكد استفراد كتابته واستتارها، حتى قال: «الحال أنني ما عدت أقدر القراء. وكيف لي أن أكتب إلى قراء؟ ما عدت إلا لنفسي كاتباً»!

وعن الصنف الثاني من صنوف الحجب التي تلف فكر نيتشه وتعود إلى قرائه، نقول: إن أغلب قراءات هؤلاء كانت دائرة بين أمرين: إما موقف المنتقد، أو موقف المعتقد، إما التأثيم أو التبريء. فقرّاء نظريات نيتشه طرفان احتاجا إلى واسطة: قوم فرطوا، وقوم أفرطوا، وقلما توسطوا. فمن الأوائل من «أَثَّمَ» نيتشه، و«أدان» فكره مدعياً أنه كان لفكر النازية «نسيباً»، هذا إن لم نقل: إنه كان للطغيانية «ملهماً». ومن الثواني من ذهب في «تبرئته» كل مذهب، حتى سوّغ ما لا يسوّغ من آراء الرجل، وبرر ما لا يبرر منها. ولئن كان أولئك قد جعلوا من نيتشه «عدو السامية» اللدود ـ وذلك بالرغم من أنه ثبت من خلال نصوصه ورسائله، بما لا يدع مجالاً لشكّ شاكّ، احتقاره «نزعة معاداة السامية» ومروّجيها بألمانيا الاحتقار الشديد ـ وأولوا تمدحه «الاستقواء» و«طلب الأيْد» و«إرادة القوة» تأويلاً، «اجتماعياً» و«سياسياً»، على أنه ادعاء الميزة العرقية على بقية بني البشر، وتبرير للديكتاتورية، وإطراء للطغيان، وتسويغ للاستعباد؛ فإن هؤلاء لووا «عصا» لينين الشهيرة في الاتجاه المعاكس، فكان أن جعلوا من نيتشه الديمقراطي الوديع داعية حقوق الإنسان، بله الليبرالي معادي الاشتراكية الديكتاتورية، وسوغوا «فلسفته السياسية» أو «سياسته الكبرى»، كما كان يحب مناداتها، التسويغ الذي جاوز الحد وضادّ الحق، متناسين أو متغافلين أن الرجل «عادى»، بأشد ما يكون «العداء»، «الديمقراطية» و«البرلمان» و«الانتخابات»، وإن كانت معاداته لها من جنس آخر غير جنس معاداة دعاة الديكتاتورية؛ أي من جنس معاداته مظاهرَ «الرعونة الحديثة».

والحق أن مرامنا ما كان مما رامه هؤلاء ولا مما ابتغاه أولئك. وما كنا بالقوم الذين فرطوا، ولا بأولئك الذي أفرطوا، وإنما هدتنا قراءة «متن» الرجل ـ قراءة تفكر وتدبّر ـ إلى اقتفاء أثر قوم توسطوا. فما كنا لنيتشه «بالمؤثّمين» بغير وجه حق، ولا كنا له «بالمستبرئين» مما لم يكن منه براء. وإن كتابنا هذا عن الغمز ضد نيتشه وفكره بمنأى، وإنه عن المنافحة عن أغرب آرائه و«شطحاته» بمعزل.

إنما هذا الكتاب، بدءاً، محاولة لرفع بعض أنحاء هذه «الحجب» التي اعترى بعضها فكر نيتشه فاعتوره. وهو رفع غامر بمحاولة «مسح الطاولة»، بدءاً، وذلك بالإقبال على «فكر نيتشه» الإقبال المباشر من غير وساطة ـ اللهم إلا وساطة المتن نفسه، ولا فخر ولا ادعاء. وما كنا في هذا لحق الموسّطين مغضين، ولا لتآليفهم مهجّنين، ولا للمتن متعصبين ـ بدعوى أن ما قراءات هؤلاء إلا تأويل، وأن ما من تأويل إلا ومنته، لا محالة، إلى شطط ـ إذ إننا ما كنا بجاهلين أن ما من قراءة إلا وهي قراءة تأويل، وأن من شأن قراءتنا أن تلحق بهذه التآويل وإليها تنسب، وأنها لا محالة تحتاج إلى أن «تقوم» بدورها في ما يستقبل من الزمن، شريطة أن تعرض على المتن نفسه لا على قراءاته. غير أننا نعتقد أنه آن الأوان، بعد إتمام صدور أعمال نيتشه الفلسفية الكاملة مترجمة إلى أهم اللغات الحية محققة، بل إعادة ترجمتها بجديد الترجمة وآنسها، أن نعمد إلى القطع مع القراءات المبتسرة والتأويلات الناقصة.

قد تحصّل عن هذا أمر ثان: وهو أن هذا الكتاب لم يعمل إلا على الاستجابة لنداء نيتشه الداعي إلى أن تقرأ أعماله ـ على تشذّرها التشذر البديع ـ بضرب من القراءة «نسقي»، وذلك بحيث لا تؤخذ الشذرة المفتتة من هنا لتعارض بتلك هناك. فلا مساغ لأن يفهمّن أن كتابة نيتشه لما تمردت على الدعوى «النسقية» فقدت الانسجام، وصارت إما كلاماً فاقداً للاتساق أشبه ما يكون بهذيان هاذٍ، أو استحالت إلى محض «أسلوب بديعي» ليس وراءه فكر عميق. فقد عمد نيتشه إلى تفنيد هذا المزعم الذي فشا حول كتابته. إذ اشتكى من اتهام كتاباته بأنها تعدم الاتساق المنطقي، مؤكداً بالضد من ذلك تماماً، أنها ما كانت لتعدم الاتساق أبداً، ولا كانت تفتقر إلى الحجية البتة. وقد عنّف بعض قرائه ممن وصفهم بضعف البصر، قائلاً: «[أَوَ بَلَغَ بكم ضعف النظر إلى حد] أن صرتم تتصورون، إذاً، أنكم أمام عمل متشظٍّ مفتّت، [وذلك] لا لشيء إلا لأنه ما عرض عليكم إلا على شكل شذرات، ولا أمكنه أن يفعل إلا ذلك؟».

لكن، وجب التنبيه، ههنا، إلى أن اتساق كتابات نيتشه غير اتساق النسق، بل هو اتساق الشأن فيه أن تفادى النسق. بل إن نسقيتها هذه نهضت ضد النسق وضد جاذبيته التي لطالما أفلت منها نيتشه بشقّ النفس. وبعد، ما كان الرجل ليخفي، أبداً، تبرّمه من أن تقرأ كتبه بما يفيد انعدام التنسيق، وإنما كان دائم التطلع إلى القرن الذي تصير فيه سلطة فكره قائمة القيام، وأن يقرأ فيه القراء كتاب إرادة القوة بذات الصرامة المنهجية والنسقية التي يقرأ بها قراء الفلسفة كتاباً كلاسيكياً شأن كتب أرسطو مثلاً. والحال أنه ما كنا مدعين ههنا قدرتنا على تحقيق مثل هذه القراءة التي طمح إليها نيتشه حتى ننسب إلى إتيان المستحيل أو ركوب الأعاجيب، ولكننا ندعي بعض الإسهام في الاقتراب من نصه تقريباً واستشكالاً. فالشأن في فضاء قراءات أعمال نيتشه أن يتسع بفضل من تعدد أوجه فكره، ولكل أن يسهم بحسب سهمه.

والحق أن من أولئك الذين أسهموا أعظم الإسهام في هذه القراءة، أحد أكبر فلاسفة القرن العشرين وأغزرهم إنتاجاً وأفردهم إبداعاً؛ عنينا به المفكر الألماني مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦). إذ لاحظ مفكر الغابة السوداء، وهو في معتكفه الذي نفى نفسه إليه نفياً اختيارياً، أن عمل نيتشه إنما ذهب ضحية «سوء فهم» فشا بين قرائه. كما لاحظ أن شراح نيتشه كانوا المسؤولين، بالأولى، عن سوء الفهم هذا. ولذلك دعا إلى «حفظ» نيتشه و«صونه» من شرّاحه ممن وصفهم بوصف «الكتبة»، وعاب عليهم دأبهم أن يحوموا حول فكره بقراءة التماجيد وإبداء الحماس، وذلك من دون أن يكلفوا أنفسهم مؤونة الفحص والدرس. هذا مع سابق العلم، أن هايدغر أفصح، غير ما مرة، عن أن مرامه من تأويل فكر نيتشه ما كان «التقديس» ولا «التدنيس»، بدءاً، وإنما كان «التكشيف» و«التبيين». ومن ثمة، عارض مفكر المعتَكَف أغلب الأدبيات التي تناسلت حول فكر الاستقواء لمدة نصف قرن، محاولة إما «تقريظ» نيتشه من غير وجه حق، أو «دحضه» بأن نسبت إليه نقيض مرامه، داعياً إلى كشف «لا مُفَكَّرِ» نيتشه ضمن «مُفَكَّرِهِ» ـ وذلك باعتبار أن من شأن «فكر» مفكر ألا ينجلي، بأحق الانجلاء، ما لم يتم إبراز «ما لم يفكر فيه».

والحال أن الناظر في الأدبيات التي اتخذت من فكر نيتشه مجالاً لها واجد، لا محالة، أن مدارها كان على أحد أمرين: وجه أول دار إما مدار المدح والتقليد أو بالضد مدار الإهانة والاستغلال، ووجه ثان تعلق إما باعتبار نيتشه «الفيلسوف الشاعر» أو قل: «شاعر الفلاسفة» ـ ومن ثمة، النظر إلى

«فكره» بوصفه «شعراً»؛ أي بما هو فكر فاقد صرامة الفكر وصحوته ـ أو باعتباره «فيلسوف الحياة» الذي قضى على الفكر المجرد، وما كان له في المفهوم حظ ولا منه نصيب. وأنى كان شأن الاعتبار الواحد من هذين الاعتبارين، فإنهما ينتهيان، من حيث لا يحتسبان ولا يعلمان، إلى التشكيك في «جدية» فكر نيتشه.

ولكي يثبت هايدغر «جدية» هذا الفكر، فإنه عمد إلى إجراء «حوار» مع نيتشه على شاكلة حواراته مع أعظم مفكري الغرب، شأن هرقليطس وبارمنيدس (القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)، وأفلاطون (حوالى ٣٤٧ ق.م)، وأرسطو (حوالى ٣٨٥ ـ ٣٢٢ ق.م)، وديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، وكانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١). ولما كان حوار المفكرين، في اعتبار فيلسوف الغابة السوداء، «حوار أحباء وأودّاء وأصفياء»، فإن هايدغر ما فتئ يعلن، بداية، عن «عشقه» لفكر نيتشه. ولعل فيلسوفاً لم يحظ لدى هايدغر ـ قبل أن يفعل ذلك مع نيتشه ـ بترديد وصف «المفكر» حتى صار له خصيصة قدر هذا: عنينا «نيتشه المفكر». وما ربط هايدغر اسم مفكر بالمستقبل قدر فعله مع نيتشه الذي صار في اعتباره «رائية» و«لَمَّاحة» نظر في الفكر الميتافيزيقي حتى نهايته القصوى، وفكر في مستقبل الإنسان بما هو إنسان أعلى مصيره أن يُمَكَّنُ له في الأرض التمكين كله. وما حظي مفكر بطول نَفَس تأويل، بما ناهز الألف وخمسمائة صفحة أو فات، اللهم باستثناء أفلاطون وأرسطو وكانط ـ وفي هذا تأكيد على أن المقروء ضاهى هؤلاء وكافأ، وعلى أن القارئ سوّاه بهم التسوية واستجاب لندائه بأن يقرأ عمله بالدقة التي يقرأ بها عمل هؤلاء.

ولقد ذهب هذا المفكر الكبير إلى أن مدار ما أسماه «ميتافيزيقا نيتشه»، أو قل: «موقفه الميتافيزيقي الجوهري»، كان على أمرين:

أولهما؛ أن «سمة» «الكائن»، أو قل «بناءه»، من حيث هو «كائن»، إنما هو كونه «إرادة قوة»؛ أي أن ما من «كائن»، أنى كان شأنه، إلا والأصل فيه أن يطلب «الاستقواء» لنفسه على سواه. وما القول بمبدأ «إرادة القوة» هذا إلا إجابة عن السؤال: ما نمط «بناء» الكائن؟ أو كيف هو أقيم «مقامه»؟ إنه سؤال «البنية» أو «القيام» أو «الماهية»، أو قل: «الكُنه» (Essentia).

وثانيهما؛ أن «كينونة» هذا الكائن، أو قل: «نمط» كينونته، أو «حالها»،

يتمثل في أنها «عَوْد أبدي». إذ من شأن ما مضى أبداً أن يعود، وللخريف دوماً الربيع نفسه ليقهره ويهزمه. وما القول بمبدأ «العود الأبدي» هذا إلا إجابة عن السؤال: ما «نمط» الكائن؟ أو ما «حاله»؟ أو «ما شأن كيانه»؟ أو قل: إنه الجواب عن سؤال «أمر» كينونته (Existentia). وبالجملة، إن الشأن في قيام الكائن أنه «إرادة قوة»، وإن الحال فيه لهو «العود الأبدي» لهذه القوة التي ما تفتأ تطلب المزيد. وبين الأمرين تعالق وتطالب على أنحائه دار فكر نيتشه مداره.

هو ذا مدار فكر نيتشه عند هايدغر. وكم كانت قراءة هايدغر هذه خصبة معطاء! ولذلك كم أثارت من جدل بين قراء نيتشه! فهي القراءة التي تحققت بالجود، وأحدثت من النقاش بين الناظرين ما لم تحدثه قراءات أخرى. غير أنه إن كان لهذه القراءة الجبارة ما يُعاب عليها، فهو أنها أفضت إلى ضرب من «المفارقة» لا شك في أن صاحبها كان واعياً بها. والأصل الذي تأصلت عليه هذه المفارقة نابع من إعمال هايدغر المبدأ الهرمنوطيقي ـ التأويلي ـ القائل: «إنما المتأخر بالمتقدم أفهم، وهو على درك فكره أقدر»، لربما بضرب من التعمل اجتهد أكثر من القدر المطلوب. ولهذا، فإنه لربما كان عيبها نابعاً من فرط الاجتهاد لا من التفريط فيه. هذا مع سابق العلم، أن من الاجتهاد ما شطّ. وظنّنا ذاهب إلى أن هذا هو حال اجتهاد مفكر الغابة السوداء ههنا. إذ نجمت عن هذه القراءة إحدى أغرب المفارقات الهرمنوطيقية في فكر القرن العشرين: صار لا يمكن فهم فكر نيتشه إلا بفهم فكر هايدغر، مع أن هذا كان المتأخر وذاك كان المتقدم، وأن نيتشه ما كان له أن يحاور فكر هايدغر وهو ينشئ فكره، بل الأمر تنزّل من ذلك منزلة الضد!

لئن صحت هذه التحفظات التي أبديناها على قراءة هايدغر لنيتشه ـ وهي تحفظات ما كان لها أبداً أن تنتقص من عمل مفكر المعتكف ـ فإننا صرنا مطالبين بالتماس «مدخل» إلى قراءة فكر نيتشه يكون عن «المفارقة التأويلية» التي سقط فيها هايدغر بمنأى ومعزل. ههنا، مرة أخرى، نجد أن فهم نقد نيتشه للحداثة، بخاصة، وفهم فكره، بعامة، منوطان ببيان «تصوره للإنسان». وما كنا لنقصد بذلك أن فكر نيتشه نحا منحى أنتربولوجياً، أو هو مال إلى القول بمركزية الإنسان في الكون. إذ كم أدان نيتشه عجب الإنسان بنفسه ومخيلته! وكم ردد القول المرار العديدة: أَلَا كم يمتلئ الإنسان عجباً! قاتله الله ما أعجبه بنفسه! (Vanitas vanitatum homo). لكن، سواء طعن المفكر في

اعتقاد الإنسان أنه يتنزل من الكون منزلة «المركز»، ويسد بين الكائنات المسد «الأشرف»، أو قبل به وتبناه، فإن أنظاره هاته لا محالة متضمنة لتصور معين للإنسان مَعِيَّاً أكان (Humaniste) أم ضدياً (Antihumaniste). فليس يعني النظر الأنتربولوجي، هنا، معنى النظر الممجد للإنسان، وإنما يفيد النظر في الإنسان أنى كان شأن هذا النظر: مادحاً أم قادحاً، ومعتقداً أم منتقداً. ولذلك، فإنه لا غرابة أن نتحدث عن «أنظار» نيتشية في أمر «الإنسان»، ههنا، وذلك حتى وإن كان صاحبها معادياً للنزعة الإنسية أو لادعاء الإنسان الميزة بين الكائنات والمزية عليها. إنما الأصل في حد «الأنتربولوجيا» أنها «نظر في الإنسان»، وذلك بصرف النظر عن «جهة» هذا النظر، بل حتى «إشاحة» النظر عن الإنسان ورفض اعتباره يعد ضرباً من النظر؛ أي يعتبر ضرباً من «الأنتربولوجيا السالبة». وبحسب هذا الاعتبار، صح القول: ما من فلسفة إلا وتثوي خلفها أنتربولوجيا؛ أي أنظار في أمر «الإنسان» منسقة أم مفتتة، وسواء وعى بها صاحبها أم لم يعِ. ولذلك فإنه ما صح، من هذه الجهة من النظر، جعل فكر نيتشه عن الأنتربولوجيا بمعزل، وإن هي كانت «أنتربولوجيا سالبة» شأنها أن يتكرر فيها القول: قاتل الله الإنسان ما أعجبه بنفسه، ذاك الكائن الممتلئ كبرياء ومخيلة! وما أشد ندم الكون على لحظة المخيلة تلك التي يرى فيها الإنسان! وذلك لأن في هذا جعل لفكر نيتشه عن النظر في أمر «الإنسان» بمنأى ومبعد، وهذا ما شهدت تآليفه بضده.

فإن نحن فعلنا ذلك، وجدنا أن الحق أنه لئن كان هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) قد نظر في الإنسان، بدياً، بما هو الكائن «السالب» أو الكائن «النافي»؛ نعني ذاك الكائن الذي شأنه أن «يسلب» الوجود ـ طبيعة ومجتمعاً وثقافة ـ وأن «ينفيه»، وذلك بتوسل «الشغل» وتعمل «الصراع» وتوسط «تدافع» الأفكار، محققاً بذلك «ذاته»، أو قل: بانياً «روحه» ـ أو «الروح» ـ فإن نيتشه ما كان ليهتم بهذه الجهة من النظر في الإنسان قدر اهتمامه بجهة نظر أخرى مخصوصة؛ عنينا بها التنبه إلى الإنسان من حيث هو كائن «مقوم للوجود»، والتفطن إليه بما هو كائن شأنه أنه «منتج لقيم»؛ يعني اعتباره من حيث هو الكائن الذي أمره أن «يمنح» الوجود «قيماً» معينة، إيجابية أكانت أم سلبية، وذلك بدافع من حاجاته ومنازعه وغرائزه. أجل، ما كانت مشكلة الإنسان الأساسية لتكمن في «التعقل» (الإنسان كائن عاقل)، ولا كانت لتوجد في «السلب» أو «النفي» (الإنسان كائن فاعل)، وإنما هي كامنة في «التقويم» نفسه؛ أي أن مشكلة الإنسان هي مشكلة «القيم». ولهذا، لئن كان هيغل قد

أجال نظره في «الإنسان التاريخي» أو «الإنسان في تاريخيته» ـ ومن ثمة انصب نظره على فينومينولوجية «الوعي بالذات» التي شأنها أن تتقدم بالإنسان من أبسط أنحاء الوعي إلى الوعي بالروح وقد أيقظه الشغل والصراع، وذلك تبعاً لاقتدار الإنسان على دركه قوة نفيه، فإن نيتشه اهتم، أساساً، بما سماه «مملكة القيم»، إليها صرف عنايته وفيها أمعن نظره؛ وذلك بما كان من أمر الإنسان، في نظره، أنه، أصلاً، كائن الشأن فيه «أن يهب القيم للوجود»، و«أن يمنح المعاني للعالم الذي يحيا فيه». فكان بذلك أن «استفرد» بطرح مسألة «القيم» بما هي، حسب اعتباره، «مسألة المسائل»، أو قل: «أم المسائل». ذلك أنه رأى في **كتاب زرادشت** أن «الإنسان» إنما سمي «إنساناً» لأنه قوم الأشياء وقدر قيمتها ووزنها ووضع لها ثمنها: فهذا «أمر رفيع» وذاك «شأن حقير»، وأول «أشرف» وثان «أخس»، وبدي «مطلوب» وثنيّ «متروك»، وهذا «أرفع قدراً ومكانة» وذاك «أخفض ذلاً ومهانة». . . إنِ الإنسان إلا «الكائن المُقَدِّر» أو «الكائن المُقَوِّم» بامتياز؛ أي الكائن الذي أقام للأشياء أقدارها وأوزانها؛ بمعنى أنه الكائن الذي وهبها معانيها الإنسية، وذلك مثلما وهبها أسماءها. ولولا أن ملأ الإنسان الوجود بتقويماته وقياساته لما كان الوجود برمته سوى «قشور لا نواة فيها»؛ يعني جماعاً فارغاً نخباً هواء فاقداً المعنى عادماً الدلالة. والأمر نفسه جدد نيتشه القول فيه في **كتاب الجنيالوجيا**؛ إذ تحدد عنده «الإنسان»، ههنا أيضاً، بما هو الكائن الذي شأنه أن «يقيس» و«يقوّم» و«يزن» و«يقدّر». وما زال الإنسان يعرف بذلك، حتى عد «الكائن المقدر القائس بامتياز»، وعدّ فكره، مأخوذاً على وجه الجملة، فعل «التقدير» ذاته و«التقويم» و«التقييس» لا شيء غيره ولا فعل له سواه. ولكي يتأكد لك هذا الأمر ويترسخ، فإننا نورد ههنا ما ذكره نيتشه في تضاعيف شذرات مؤلف **إرادة القوة** من أن أمر «الإنسان» قبل كل شيء أنه «الحيوان الذي شأنه أن يصدر أحكاماً على الأشياء»؛ بمعنى «يقوّمها». وقد قفّى نيتشه على أثر ذلك بقوله: «إن الإنسان هو قبل كل شيء الحيوان الذي يحكم»، وإن في شأن «الحكم» ليكمن اعتقادنا الأقدم والأثبت. وبهذا اجتمعت لك أسباب إطلاق القول: إن نيتشه نظر إلى الإنسان وفيه، أساساً، من جهة كونه «الكائن المقوم».

وتلك لعمرنا كانت ثورة أحدثها نيتشه في الفكر الفلسفي ما سبقه فيها من أحد. فهو، أولاً؛ جعل السؤال الأنطولوجي ـ السؤال عن «الوجود» ـ تابعاً للسؤال الأكسيولوجي ـ السؤال عن «القيم» ـ وبالتالي أكد، إن أنت وازنت بينه وسابقيه، على أن ما كان نظره إلى مجال «الأنطولوجيا» منصرفاً، ولا

بحث هو في مشكلة «الوجود» و«الوحدة» و«الهوية» ـ ومقابلاتها «العدمية» و«الكثرة» و«البينونة» ـ بحث «الناظر الأنطولوجي»، وإنما طرحها طرح «فيلسوف القيم»، أو قل: «طبيب القيم». ولذلك تحدث دوماً عن «مسألة قيمة الوجود». فمسألة «القيم» هذه تبقى عنده «المسألة الكبرى»، أو قل: «المسألة الجامعة». وما قيل عن «الوجود» يقال بالإضافة إلى «المعرفة». إذ ما طرح نيتشه مسألة «المعرفة» طرح «العارف» أو «الناظر»، وإنما طرحها طرح «المقوّم»؛ نعني أن ما كان يهمه، أصلاً، إذ هو نظر في أمر «المعرفة»، النظر المعرفي أو الإبستمولوجي، وإنما السؤال عن «قيمة المعرفة». بهذا أحدث نيتشه «انقلاباً» في المباحث الفلسفية الكلاسيكية الثلاثة: الوجود (الأنطولوجيا)، والمعرفة (الإبستمولوجيا)، والقيم (الأكسيولوجيا). فعلى خلاف ما كان عليه الحال عند المتقدمين من الفلاسفة المحدثين، ما عادت الأولوية عنده تعطى للأنطولوجيا، ولا حتى للإبستمولوجيا، وإنما صارت تولى للأكسيولوجيا وتُوكل؛ نعني أن عنايته صارت منصرفة إلى «النظر في القيم واعتبارها واستشكالها». وقد تبدى بذلك بدور «مفكر القيم» و«المتطبب لها».

أكثر من هذا، ما أحدث نيتشه «خلخلة» في تراتب مباحث الفلسفة الكلاسيكية الأكبر فحسب ـ وذلك بالانتقال بالنظر الفلسفي من التراتب: (الوجود أولاً، فالمعرفة، ثم القيم)، إلى التراتب: (القيم أولاً، فالمعرفة، ثم الوجود) ـ وإنما أحدث أيضاً «خلخلة جديدة» داخل «مملكة القيم» ذاتها. إذ لئن قام «التراتب الأصغر» فيها، أصلاً، على النظم التالي: (الحق أولاً، فالخير، ثم الجمال)، وكان بكل قيمة أنيط نظر فلسفي مخصوص: (المنطق، فلسفة الأخلاق، فلسفة الجمال)، فإن نيتشه خالف هذه القاعدة أنقض المخالفة، إذ ما كان منه سوى ألا ينظر في أمر «الإنسان الناظر» (الحق)، ولا في شأن «الإنسان الأخلاقي» (الخير)، إلا في ضوء نظره في حقيقة «الإنسان المقوم الجمالي» (الجمال)، بدءاً، مديراً بذلك الفلسفة برمتها على «القيم»، ومديراً هذه على قيمة «الجمال». وبه جعل من «قصيّ مقصيّ» الفلسفة ـ فلسفة الجمال وقيمها ـ دينها، وجعل آخر مباحث الفلسفة ـ النظر في شأن الجمال ـ أولها؛ بل إنه رهن البقية بالأول وأناطها به وأدارها عليه. وتلك لعمرنا كانت ثورة في الفلسفة عز أن تجد لها نظيراً.

والحال أن كل «أوجه الإنسان الحديث» التي خصها نيتشه بالاعتبار خرجت من معطف «الإنسان المقوم»: إذ كان اللبنة التي عليها انبنت الجملة.

وكان «المفهوم البسيط» الذي عليه دارت مباني فلسفة نيتشه. فعلى أساس من هذا الإنسان نهضت أقوى القيم التي عليها مقام حياة الإنسان: «الإنسان الأخلاقي» الذي شأنه أن ينظر إلى العالم بمنظور قيمتَي: الخير/ الشر، و«الإنسان الديني» الذي أمره إعادة تشكيل نظام الأشياء على أساس من منطق ثنائي القيم: المقدس/ المدنس، أو قل: الديني/ الدنيوي، و«الإنسان النظري» الذي مدار اعتباره العالم والأشياء على الافتتان بالحقيقة والشغف بالنظر والتعلق بثنائية: الحق/ الباطل، وأخيراً «الإنسان الجمالي» الذي شأنه اعتبار العالم الاعتبار الحيوي؛ أي اعتبار الاستقواء الذي يجعل من الحق أمراً ذميماً ومن الباطل قوة حيوية. هذا مع مراعاة أن الفكر البشري بأكمله أقام ضرباً من التراتب بين هذه القيم، وذلك بحيث جعل في الأول القيم الأخلاقية واحتفى بالإنسان الأخلاقي وبجّله، وجعل الإنسان الجمالي في أسفل سافلين، بينما عمد نيتشه إلى قلب هذه التراتبية كل القلب. . .

إنما صار الإنسان الجمالي، عنده، هو الأصل. ذلك أن ما من حكم قيمي، أكان أخلاقياً أم دينياً أم نظرياً، إلا وواجد أصله ونسغه في تقدير جمالي معين. فالتقدير الجمالي سند كل تقدير أنى كان شأنه. إذ ما من كائن عضوي، شأنه أن يُقوِّم، إلا أمره أن يسلك مسلك «الفنان». وذلك لأن التقويم يستند إلى «مثيرات» خاصة بدءاً منها «يخلق» الإنسان الكل و«يبدعه» و«يدع جانباً» هوامش كثيرة، و«يتفنن» في تبسيط الأشياء، و«ينشئ» مخلوقه خلقاً ويسويه تسوية. والمتحصل من «قلب» جهة النظر هذه «استبدال موازين تقويم الأشياء» التي لجأ إليها الإنسان المقوم عبر تاريخه؛ من خلقية ودينية ونظرية ـ والتي تؤول عند آخر التحليل إلى ميزان واحد ـ بميزان جمالي؛ أي الشروع في وزن الأشياء بكفتي ميزان «الجمال». ومقتضى إعمال هذا الميزان، النظر إلى الأشياء لا بما هي دالة «خير» أو «شر»، أو أمارة «مقدس» أو «مدنس»، أو علامة «حق» أو «باطل»، وإنما بما هي «جميلة» أو «دميمة»؛ بمعنى «محيية» للكائن أم «مميتة». ذاك هو عيار الشيء بالفن. وما كان الفن هنا مجرد تقليد للواقع، وإنما هو تحويل له. فالشأن في الفن أن يعلي من شأن الأمر «الظاهر» الخداع الدنيوي الباطل ـ بما ناقض مرامي «الإنسان الأخلاقي» و«الإنسان الديني» والإنسان النظري» ـ فهو يقبل به، بل يطلب تكراره وعودته.

وقد ترتب عن هذا، أن اعتبار نيتشه للحداثة واستشكاله أمرها ما كان للاعتبار والاستشكال الهيغلي نظيراً ولا مثيلاً، وإنما كان له مخالفاً ومبايناً.

فلئن كان هيغل قد نظر إلى الحداثة النظر الاجتماعي والسياسي، باحثاً عن أسس نشأة الحداثة وأثرها في المجتمع: من «عاقلية» و«ذاتية» و«حرية» كان من شأنها أن هي أنشأت المجتمع السياسي والمدني القائم على عقلانية التدبير والإيالة السياسية والاجتماعية، وعلى النظر بعين الاعتبار إلى حرية الأفراد في المجتمع المدني وصون فرديتهم العاقلة الحرة، فإن نيتشه نظر إلى جانب القيم معتبراً عهد الحداثة عهد «التباس القيم» و«وهنها» و«مرضها»، عاملاً على «تطبيب» قيم الحداثة و«مداواتها»، وحريصاً، في الوقت نفسه، على «الاستشفاء من عضة الهيغلية» التي أصابت المثقفين المحدثين فجعلتهم يبحثون للتاريخ عن معنى ومبنى، ويسوّغون بؤس أزمنتهم وشقاء وعيهم، وذلك بوصفهم «مثقفين هيغليين»، على حد عبارة الشاعر والمفكر البولوني غزيشلاف ميلوش (Gzeslaw Milosz).

وقد قادنا نظرنا هذا في ما نظر فيه نيتشه إلى «إعادة بناء» فكره بناء جديداً في ضوء تأويلين استقلنا بهما: **واحد** منهما خص مفهومه الأنطولوجي الرائد الذي امتد أثره من أنظاره السالبة في «فلسفة التاريخ» إلى فكره في «الإنسان» و«الكون» ـ عنينا مفهوم «الصيرورة» ـ **والثاني** تعلق بنمط مسار هذه الصيرورة ـ قصدنا مفهوم «العَوْد الأبدي». إذ الناظر الممعن في متن المفكر يلفي أن هذا المفهوم الفريد عم فلسفته كلها، بل إنه شكّل أحد أبرز المفاهيم التي بنى نيتشه عليها نظرياته الفلسفية، وقطب الرحى الذي دارت عليه أنظاره؛ عنينا به ما سماه: «براءة الصيرورة». وقد أفاد به، بدءاً، أن الكون، تاريخاً وإنساناً وفكراً، لا «معنى» له في ذاته ولا «قيمة». فشأنه أن يكون من كل قيمة براء. وما زال نيتشه للعالم مستبرئاً، وما زال الأصل في فكره الاستبراء. إنما الإنسان هو الذي شأنه أن يمنحه هذا «المعنى» وتلك «القيمة». وهو غالباً ما يقوم بأمر «تأثيمه» لا «تبرئته»: إذ يصبو إلى أن يجعل من وجوده ـ وهو «الكائن الأخلاقي» ـ «خيراً»، وقد ذم أمر «الشر» وما علم قيمته. ويسعى ـ وأمره أنه «كائن ديني» ـ إلى أن يجعل من وجوده شأناً «مقدساً»، وأن يدين «دناسته»، معتقداً في «الإله» ولـ «لشيطان» منتقداً. ويرنو ـ وديدنه النظر المعرفي ـ إلى تحصيل «حقيقته»، ذاماً «باطله»، وما علم للباطل من فائدة. ويتوق ـ وهو «الإنسان الجمالي» ـ إلى ذم «الظاهر» وإطراء «الباطن»، وما علم أن للظاهر جمالاً. وهكذا، لقد حمل الإنسان، بوصفه الكائن المقوم، الصيرورة شتى النعوت الغائية ـ سواء اكانت خلقية أم دينية أم نظرية أم جمالية ـ وهي منها براء. ولطالما ردد نيتشه شعاره: «براءة الصيرورة». وهو لا يقصد أن الصيرورة

بريئة مما ينسب إليها من قيم، إيجابية أكانت أم سلبية ومدحية أم قدحية، وإنما هو لا يريد «تأثيم» الصيرورة ولا «تبجيلها»، وإنما أن يستبرئ لها مما نسب إليها. وهذا «الاستبراء» يقتضي أن ينفي عنها كل القيم الغائية اللاهوتية والأخلاقية العالقة بها. ذاك مضمّن قوله: «إني أبحث عن تصور للعالم يأخذ بعين النظر هذه الحقيقة: يجب تفسير الصيرورة من غير أن نلجأ إلى أية قصود أو نياته أياً كانت»؛ بمعنى أن الصيرورة ما كان من شأنها أن تخدم أية «فكرة» أو «قيمة»، وما كانت هي لها سخرية أو ذريعة أو تعلّة، ولا كان من شأنها أن تتغيّ أية «بغية»، وما كانت لها طالبة، وما ينبغي لها أن تفعل، ولا كان أمرها أن تنمّ عن أية «نية»، ولا هي بها موحية واشية. فلئن كان من مبرر للصيرورة، إن نحن جارينا «الإنسان المقوم»، جدلاً، في البحث عن «المبررات» و«المسوغات» و«المعللات» و«الحيثيات»، فإنما هي الصيرورة ذاتها تعود على بدئها بما لا يتناهى. وهي قابلة لأن تبرر في أية لحظة. فالسؤال: إلى أين تصير الأحداث؟ أو: من أجل ماذا تسير سيرها؟ ولأية غاية هي تسعى؟ ووفق أية حكمة تسير؟ سؤال لا معنى له عند مفكر «براءة الصيرورة». والحال أن نيتشه يعتبر هذا الموقف ـ الذي يفترض أن بغية الصيرورة تجري من غير أن تدرك وتعدو من غير أن تصل، وما إن يظن أنها وصلت واستقرت حتى تبدأ من جديد وللربيع دوماً الخريف نفسه ليهزمه ـ الموقف الأشجع والأنبل. كفى القول: الأشياء تصير.

وقد علقت بهذه الفكرة فكرة أخرى كانت بالقياس إليها سند السند: هي فكرة «العود الأبدي». وهي فكرة أجراها نيتشه على كل مدارات الحياة فكراً وتاريخاً. ذلك أن أهول أنواع المطرقات التي هوى بها نيتشه على فلسفة التاريخ والأخلاق والمجتمع ـ وما أكثرها عدداً وأشدها إيلاماً! ـ التي بواسطتها أثبت ما سماه «براءة الصيرورة» من كل «علّية» أو «غائيّة» أو «بُغية»، وخلوصها من أي «معنى» مسبق أو «حكم» أخلاقي أو «دلالة» لاهوتية. . . إنما هي مطرقة «العَوْدُ الأبدي». فبهذه المطرقة تخلص نيتشه من خاص خاص فلسفة التاريخ: من الولع بالبحث عن «الأصول» إلى وسواس الكشف عن «الأسباب» و«العلل»، ومن هاجس تمثل «الغايات» إلى مطلب «التعقيل» وإضفاء «المعنى» حيث لا مقام له. . . ولست تجدنا من المبالغين في شيء إن نحن قلنا: إن فكرة «العود الأبدي»، التي لربما قُرئت في ضوء «فلسفة الوجود» ـ وأحياناً «فلسفة الطبيعة» ـ أكثر مما قُرئت في ضوء «فلسفة التاريخ»، والتي حان فهمها في ضوء هذه، كفت وحدها لتبديد فلسفة التاريخ

وأغنت. فبضربتها تهاوى «الأصل»، وترنحت «العلة»، ومادت «الغاية». إذ كان نيتشه يعتقد، بجازم الاعتقاد، أنه بتوسل فكرة «العود الأبدي» وحدها يمكن أن نقتدر على اقتلاع الفلسفة التاريخية، واجتثاثها بأكملها من جذورها، والتطويح بها في غياهب المحق ومهاوي السحق. خذ بنا، مثلاً، إلى مفهوم «الأصل» حتى ننظر فيه. هذه المؤرخة والمتفلسفة اشتد بها البحث عن «الأصل» حد الهوس، وهامت بالتنقيب عن «الأصول» حد الجنون، بله جنون الجنون. وهذا نيتشه يهوي بمطرقة «العود الأبدي» على هذا الهوس، فيفته، ويضرب الحمق، فيمحقه، ويحل حكمة «العود الأبدي» مكان حمقة «الأصل الفرضي». ذاك لأن فرض هؤلاء «التأصيليين» أن فهم «معنى» الحادثة يقتضي فهم شروطها التي سمحت لها بالنمو والتشكل ـ أي فهم أصلها ـ إذا هو فتش وجد فرضاً باطلاً. وذلك لأن من شأن التنقيب عن «الأصل» أن يقتضي منا «العَوْد على البدء» بما لا يتناهى من المرات ولا يحصره عد (Regression in infinitum): ما إن نعثر على «أصل» حتى نستأنفَ البحث عن «أصله» ـ لكل أصل أصل ـ فلا نمسك بسبب أول (Causa prima)، أو أصل أصل مطلق. وقد خاطب نيتشه الإنسان: «إعلم أيهذا الإنسان أن حياتك بأكملها شأنها أن تعود بلا توقف، كما لو كانت هي ساعة رملية، وديدنها أن تنهار بلا قرار. . . [شأنك أن تنتظر] دقيقة طويلة، هي الفاصل المنتظر، إلى أن تجتمع من جديد في مسار العالم الدائري جميع الملابسات والحيثيات التي أنشأتك أنت بدورك، [فتعود من جديد]. وهكذا، فإنك لا محالة ستلفي نفسك وقد عادت إليك كل لحظة ألم ولذة كنت قد عشتها في ماضي حياتك، وكل صديق وعدو وكل رجاء وكل غلط (. . .) فإلى رجوع». ولنحترس من أن ننسب «بغية» معينة و«غاية» مخصوصة لهذا المسار الدائري، أو أن نقدره بحسب حاجاتنا، فنعيبه بكونه «مملاً» و«بليداً». . . أو أن نتصور أن قبله كان العماء، ثم بعد ذلك بدأ ذاك العماء، شيئاً فشيئاً وطوراً فطوراً، يتحدد بحركة منسجمة فمغلقة. . . فذاك عود إلى الغائية. . . كلا، ما المسار الدائري بالأمر الذي لم يكن ثم صار. . . بل إنه كان دائماً قائماً. إنه «قانون أصلي»، وذلك مثلما أن «كَمَّ القوى» قانون أصلي لا يجري عليه خرق ولا يشهد على استثناء. بل إنه قد ثبت لدى المحققين أنه ما من صيرورة إلا وشأنها أن تحدث داخل المسار الدائري وداخل كم القوى المتوفر.

ونحن لو تدبرنا أطروحتَي نيتشه عن «الصيرورة»، بحسن التدبر، لأدركنا

كيف تعمل مطرقة «العود الأبدي». تقول الأطروحة الأولى: من شأن الصيرورة أن تصير بما لا يتناهى؛ إذ ما كان من شأن الصيرورة أن تبلغ أبداً «التحقق»، أو قل بلغة نيتشه: «الثبات» أو «الوجود»؛ غَزْل فنقض فَغَزْل فعَوْد. . . وذلك من غير أن يكون الغزل غاية ولا النقض وسيلة. إذ من شأن هذا الأمر أن يفترض أن هناك جموداً أبداً للحال نفسه، وما كان الأمر على هذا الوجه من الاعتبار ولا ينبغي له أن يكون كذلك. إذ ما أن ندعي أن الأمر هدأ واستكان على حال ـ أي بلغ «وجوداً» ثابتاً ـ حتى تنقض الصيرورة غزلها أنكاثاً وتعود أدراجاً. وهكذا دواليك، يستمر الحال بما لا يحد ولا يعد. وتقول الأطروحة الثانية: ما الصيرورة بالأمر الظاهر ولا الوجود بالشأن الباطن، بل لربما كان عالم الوجود هو الظاهر نفسه لا غيره. ذاك هو قوام مفهوم «الاستبراء»؛ نعني طلب نيتشه «براءة الوجود» و«براءة الفعل الإنساني»؛ أي أن ننزع عن العالم وعن الإنسان ثقل «التأثيم» و«التجريم»؛ بمعنى أن نريحه من ثقل شقوة وعذاب الوعي والضمير.

فإن نحن تعقلنا هذين المفهومين: «براءة الصيرورة» من كل تأثيم، و«العود الأبدي للسواء»، أمكننا فهم نقد نيتشه للقيم التي سادت التاريخ بعامة ونقده لقيم الحداثة بخاصة، وذلك بما هي عودة الوهن الذي أوهن به الإنسان الحياة، لا عودة قيم القوة. هذا مع سابق العلم، أن الوجود من هذه القيم الوهنة براء، وأننا لا محالة منتظرون لعودة قيم القوة لتسد مسد الوهن. كما أمكننا أن نفهم لماذا «رحب» نيتشه بأهم ضيف غير محبوب أزعج الحداثة؛ عنينا به «العدمية». فلئن راعت العدمية المحدثين، فإن جواب نيتشه كان: ما حصدتم إلا ما زرعتم أنتم وآباؤكم لزمن طويل: إثقال كاهل الصيرورة بقيم غير صائرة. إذ ما العدمية إلا نتاج ما أثقل به الإنسان الحياة من قيم دينية ولاهوتية وأخلاقية ونظرية ـ هذا مع متقدم العلم، أن الأصل في الحياة «الخفة» و«اللطافة» (شأن إله الحياة في اعتبار نيتشه أن يكون إلهاً راقصاً) لا «الثقالة» و«الكثافة» ـ وما ثمة عند نيتشه إلا القيم الجمالية ـ الحيوية ـ بديلاً لتجاوز العدمية، وذلك لأنه من شأنها وحدها دون سواها ألا تثقل الوجود بالقيم التأثيمية.

غير أن لفكر نيتشه هذا مواضع مشكلة. وأولها اشتكال مفهوم «إرادة القوة» عنده. ولسنا نومئ ههنا إلى كثرة التأويلات لهذا المفهوم من أسوئها ـ التأويل السياسي القائل: إن إرادة القوة معناها إرادة الدولة إرادة إمبريالية

الاستياد، أو هي على الأقل إرادة الأرستقراطية في الاستياد ـ إلى أضيقها ـ التأويل الأنتربولوجي الذاهب إلى أن إرادة القوة أمر يخص الإنسان وحده دون سواه، وأنه إرادة في بسط الإنسان الميزة على الكائنات والمزية عليها والاستئساد والتربب، وذلك بالرغم من أن نيتشه أكد غير مرة، أن سلامة الجسم لا يعني بها القوة العضلية، لا ولا حتى العناية بالجسد ـ إذ حتى لدى المريض نجد إرادة القوة متمثلة في المقدرة على التحمل وعدم إيذاء المحيط بعدوى المرض، وبالضد من تمجيد القوي المتسلط، والعاجز المتقاوي، فإن نيتشه وجد القوة لدى أهل التواضع وما وجدها لدى أهل الاستياد، كما إن أجلّ أشكال القوة التي ثبتت عند نيتشه القوة على الاستحكام في النفس ـ ومن أشدها استعارية ـ تأويل أهل الاختلاف ـ إلى أوغلها تجسيداً ـ التأويل السائر ـ وإنما نقصد ما أوقفنا عليه نظرنا في المتن من أن الثابت أن من عادة نيتشه نسب هذه الصفة إلى الأقوياء، لكنه ما يفتأ يضفيها على الضعفاء أيضاً، مما كان من شأنه أن يوحي إلينا بأن إرادة القوة أمر «يتناهبه» الأقوياء والضعفاء معاً: كل يطلب القوة لنفسه، كل يستقوي لأمره. والحال أننا ما كنا مصدقين هذا التأويل ـ وقد دأبنا على أن ننسب إرادة القوة للأقوياء بخاصة ـ لولا أن وقفنا على نصوص نيتشه نستفتيها، فوجدناها، بالفعل، شاهدة على ما يلي: لما كان الوجود «إرادة قوة»، فإننا صرنا أمام طالبي القوة. لكن، ههنا اصطداماً بين إرادات القوة هاته وتنازعاً وتدافعاً، ما ينجم عنه، لا محالة، غالب ومغلوب: غالب لا يكفّ عن طلب القوة من جديد، وذلك باستبعاد كائنات أخرى بعد أن دانت له الأولى ـ ما يؤسس لإرادة قوة ساغ لنا ـ بعد طول نظر ومعاودة ـ أن ندعوها «إرادة قوة سليمة»؛ قاصدين بها إرادة السيد النبيل التي طرازها «الإنسان العظيم». لكن غريب نيتشه الذي ذهب بأنظار الباحثين، هو أنه تحدث عن ضرب آخر من إرادة القوة غير هذا؛ ضرب طراز الإنسان العاجز المتقاوي؛ أي ذاك الذي غُلب في تنازع القوى وما استسلم وإنما في الانتقام رغب، مستعملاً في ذلك أخس الوسائل وأنذلها؛ نعني أدوات صنعية لا طبيعية؛ من «مكر» و«حيلة» و«دهاء» و«خداع» و«فرية» و«ترهيب» و«ترغيب» و«جدل» و«تضليل»... ومن اختراع للمبادئ الخلقية ولثنائية «الخير» و«الشر». فما أصل هذه المثنوية في فكر نيتشه؟

الثابت أن مبدأ «إرادة القوة» إنما نهض على فكرة أن «ما من حدث يحدث إلا وفيه تجلية لنزوع نحو الاستقواء». فمن شأن الحدث، بهذا المعنى، أن يكون شاهداً على نزوع نحو طلب القوة ونحو طلب القدرة؛ أي أن من

أمره أن يكون إلى الاستقواء ساعياً وللاستقدار طالباً. ولما كان الجميع يطلب القوة لنفسه، كان الوجود برمته استقواء، وصارت الموجودات مشمولات هذا «المبدأ الكلي» أو «الناموس الكوني»: ما من موجود، سواء أكان مستقوياً على غيره مسيطراً متسلطاً، أو كان، بالضد من ذلك، مسترذلاً مستحقراً مستصغراً مستنذلاً، إلا وديدنه ـ في حال الضعيف المستنصر المستقوي ـ أن يميل إلى أن «يتسيد» و«يستأسد» و«يتجبر»، متوسلاً في ذلك وسائله المتاحة وقواه الذاتية ونوازعه السيادية، وفي حال المتجبر المنتصر المُمَكَّن له أن يعمل على الاستحواذ على ما دونه والاستئثار به والاستياد عليه طالباً مزيد قوة. وبالجملة، إنما الحياة بهذا المعنى إرادة قوة. وإرادة القوة هذه ما كانت حكراً على الأقوياء، بل هي مطلبهم ومطلب الضعفاء على حد سواء. فقد تحصّل لنا، أن من شأن إرادة القوة أن تتبدى تبدياً «مثنوياً» في كتابة نيتشه: إرادة قوة ماكرة خداعة نمّت عن وهن وضعف ودناءة همة، وتوسلت في ذلك بأساليب «العبيد» من حيلة ومكر وابتداع مكيدة وفرية ـ وتلك إرادة قوة العبيد. وإرادة قوة بذّالة معطاء نمّت عن نضح قوة وطلب علو وبعد همة ـ وتلك إرادة قوة السادة. فليعتبر هذا التمايز.

فقد تحصل إذاً، أن ههنا على التحقيق إرادتين للقوة نابعتين عن نازعين مختلفين: **الأولى** إرادة قوة حقيقية، وهي تعبر عن أجزل قوة. و**الثانية** إرادة قوة شبيهية، وتنم هي عن أسوأ عجز. الواحدة منهما تشي بقوة بنية وإفاضة قوة وعظمة. ولذلك تتولد في أنفس العاجزين أغلال وأحقاد وكراهية تتخذ صورة كراهية «عقلية» أو «ذهنية» لا «جسدية» أو «جسمانية» ـ لأن قوتهم في عقلهم وسمّهم في ذهنهم ـ فهم أكبر حقدة في تاريخ البشرية إلا أنهم دهاة ماكرون. وحقدهم يوجهونه ضد «النبلاء» و«الأقوياء» و«الأسياد» و«المتسيدين» و«المهيمنين» و«المسيطرين» يسعون إلى «قلب» قيم هؤلاء، وذلك باتخاذ الانتقام العقلي الذهني بامتياز ـ الحيلة والمكيدة والدسيسة ـ سلّماً إلى مبتغياتهم، بحيث لا يصير الأمر «الطيب» هو «الشأن النبيل» «الجميل» «السعيد» الذي «أحبته الآلهة» و«فضّلته» و«آثرته»، وإنما الأمر كان بالضد، يستحيل «الشأن الطيب» إلى «الأمر الشقي» «الفقير» «العاجز» «الرذل» «التقي» الذي «باركته الآلهة» والذي عادى الأول بما هو «الشأن الجبار» «المتكبر» «المهيمن» «الشرير» «القاسي» «المعتدي» «الكافر» «الفاسق» «الملعون». ولئن كانت القيم الأرستقراطية ناتجة عن «الفعل» و«الابتدار» و«الجراءة»؛ أي عن قول: «نعم»، للحياة قول المنتصر الظافر المبادر الجريء الفاعل، فإن القيم الثواني، بالضد

من ذلك، ناجمة عن «رد الفعل»؛ أي عن الغلّ والحقد ضد فعل الأوائل. فهي «لا تفعل» ـ أو بالأحرى لا تستجيب ـ إلا بمثير خارجي، وإنها لتقول: «لا»، للغير القوي.

ههنا إذاً قيم «إنسان الفعل» أو «الإنسان الفاعل» الأقوى والأشجع والأنبل العلي الهمة، وقيم «إنسان رد الفعل» أو «الإنسان الردي» بما هو الإنسان الرذل النذل الحقود الدني الهمة. ولئن كانت القيم الأولى قيماً أرستقراطية ملوكية خاصية؛ أي قيم السادة، فإن القيم الثواني قيم سوقية سفلية عامية؛ أي قيم العبيد. هذا مع سابق العلم، أن من شأن قيم العبيد أن تظهر عندما يصير الغل والحقد خالق القيم. وإن الغل لرد فعل ضد فاعل، وما كان بفعل. وإن رد الفعل لشأن الإنسان العاجز الذي ينتقم بخياله وذهنه وحيلته ويعوض نفسه عن غياب مقدرته على الفعل والابتدار. ولئن كان من شأن كل تقويم أرستقراطي أن ينشأ عن قول: «نعم»، منتصرة مزدهية، فإن قيم العبيد تنشأ عن قول: «لا»، لخارج أو آخر أو غير مخالف للذات. وهذه «اللا» هي الفعل الخلاق عندها. وإنها لفي حاجة إلى عالم معادٍ وخارجي؛ أي أنها في مسيس حاجة إلى مثيرات خارجية حتى تحدث رد فعل، وإلا فإنها لا تقدر على أن تنهض بفعل وتبادر من تلقاء ذاتها. وبالضد، يفعل التقويم الأرستقراطي ويتطور وينمو على جهة العفو لا يبحث له عن ضديد ولا نقيض، وإنما يقول: «نعم»، لنفسه بحبور وانشراح ورضا، ولا يعنى بشأن الغير، ولا يجد في ردود أفعال الغير، إن نظر فيها ـ وقلّما ينظر، وإن نظر نظر لاحقاً لا بادئاً ـ إلا أمراً هامشياً ظليّاً نذلاً رذلاً مسفاً سوقياً، إذا ما هو قورن بمفهومه الإيجابي الفاعل الذي ينضح حياة وهوى.

لكن، لئن نحن صرنا ههنا أمام «إرادتين للقوة» حقيقية وشبيهية، ولاحظنا أن نيتشه «يجلّ» الأولى و«يذلّ» الثانية، فإن ههنا ينطرح السؤال: لماذا انقاد نيتشه إلى الاعتراف بالقوة حتى للضعفاء؟

الحق أن ما خفي من فريد نظريات نيتشه وراء فكرة «إرادة القوة» هذه شيء عجب. والعجب فيه، أن نيتشه بنى هذه الفكرة على فلسفة في النظر إلى «الكون» وإلى «الحياة» فريدة عجيبة سمّاها «اقتصاد الحياة ـ أو اقتصاد الكون ـ العام أو الجامع»: فعنده أنه ينبغي علينا ألّا ننسى أن «الحياة» «طاقة ومقدرة»، وأن لكل طاقة ومقدرة مقداراً، ولها وجه «تدبير» و«تصريف» و«إيالة»؛ أي «اقتصاد». وإنه لما كانت الإرادة طاقة، وكان لكل طاقة «سبل تصريفها»: من

«حسن صون» أو «سوء صرف»، ومن «مهارة صرف» أو «خسارة لفظ»، ومن «تصريف» و«تبديد»؛ فقد تحدّث نيتشه عن «اقتصاد عام» شأنه أن يحكم أمر «صرف» هذه الطاقة. وما هلك قوم، شأن أهل النهضة بإيطاليا، سوى لأنهم «بذّروا» «طاقة الحياة» و«بدّدوا» مقدرتها. فللحياة إذاً «اقتصاد جامع»: طاقة مبذولة مبذرة، وأخرى مقتصدة مدخرة. وعسى أن أفعالاً تمّت ضدنا وعلى حسابنا أن تكون أفعالاً «نافعة» لنا «مفيدة» و«مطلوبة» من جهة «اقتصاد الوجود العام»، أو قل: «اقتصاد الحياة».

«براءة الصيرورة» من كل معنى تأثيمي يمكن أن ينسب إليها، «اقتصاد الحياة العام» الذي يفترض أن تنتاب القوة والضعف معاً الوجود، وأن يتحقق الوجود تارة بالأَيْد وتارة بالوهن: تلك هي مفاهيم نيتشه المنسية، وتلك هي أيضاً مفاهيمنا المُحياة لقراءة نيتشه قراءة مستجدة.

غير أن قراءتنا هذه ما اكتفت بجديد «قراءة» نيتشه، وإنما سعت إلى «استشكال» فكره الاستشكال. فقد ذهبت بفكرة «إرادة القوة» هذه، التي عليها مدار فكر نيتشه، إلى أمور مُشْكَلَة. وما وقفت عند تدقيق معناها وتطلب أوجهها، وإنما تعدت ذلك إلى استجلاء أمر مفارقاتها. ومن هذه، أن نيتشه لئن عُدّ من دعاة إرادة القوة، فإنه عُدّ أيضاً من نفاة الإرادة. هذا مع سابق العلم بما بين موقف الدعاة وموقف النفاة من تعارض. فهلّا مِن تبيّن لما بدا أنه مناقضة في فكر نيتشه؟ الحقيقة التي ما فتئ نيتشه يعلنها في وجه دعاة الإرادة هي: «ما كانت الإرادة لتوجد أبداً»، و«ما الإرادة بالأمر الذي حق أبداً»، و«لا وجود لإرادة أنى كان شأنها: سواء أكانت إرادة حرة أم كانت إرادة مستتبعة»، و«لا وجود للإرادة، ولا وجود لا لإرادة قوية ولا لإرادة ضعيفة». فأعجب العجب، يقول معترض، كيف لناكر الإرادة هذا، الذي كانه نيتشه، أن يجعل من الإرادة ذاتها ـ إرادة القوة ـ «كنه الوجود» و«سره»؟ والحال أن الذي خفي على صاحبنا المعترض هذا، هو أن نيتشه ما كان نافياً للقوة، وإنما للإرادة أنفى. وما كانت إرادة القوة عنده، على التحقيق، «إرادة» ـ اللهم إلا بتوسع في اللفظ. وإنما هي، على التدقيق، «نازع». هذا مع العلم السابق، أن لا دخل للإرادة في «النزوع». فما كان النزوع على الإنسان حكراً، وإنما هو سمة لكل كائن أنى كان شأنه. وما كان للإنسان «مراد»، وإنما هو للإنسان حاضّ حاثّ؛ أي «نزوع»، وذلك من غير ما يحتسب أو يعي. مع متقدم العلم، أنه ما صح الحديث عن «إرادة» من غير «وعي». ولهذه الاعتبارات كلها ولغيرها، فإنه

لربما كان لفظ «الاستقواء» العربي، بما أفاده من معنى إقواء الكائن على فعل ما ـ الإقواء غير المعلوم لصاحبه نفسه، وليس طلب الفرد لنفسه القوة طلباً واعياً ـ أقدر على أداء المعنى الذي أراده نيتشه، وذلك أكثر من المعنى الذي من شأنه أن يؤديه لفظ «إرادة القوة» الملتبس، بما أوحى أن فلسفة نيتشه فلسفة إرادة، وما هي بذلك. هو ذا أحد حدود نيتشه وتخوم فكره التي وقفنا عندها.

وبعد وقبل، فإن «خطة» هذا الكتاب التي انتهجها المؤلف عكست ما تقدم بتوضيحه في هذه المقدمة. فلقد أنشأ فصلاً تمهيدياً وصل به الحديث عما كان تقدم في كتابين آخرين له أفردهما للحديث عن أنظار هيغل وأتباعه في شأن «الحداثة»، كما مهد به لأحاديث نيتشه التي وردت في شأن ظاهرة «الحداثة»، تسمية وتوسيماً وتصنيفاً (الفصل الأول: مدخل إلى نقد نيتشه للحداثة). ثم عاد الباحث، وقد اكتشف ما وسم به نيتشه «الحداثة» من وهن وضعف، لينظر في ما أوصل الإنسانية إلى هذه الحال، بحسب اعتبار نيتشه، فأفرد قسماً أول من أقسام الكتاب ـ القسم الأول: من القدامة إلى الحداثة/ تاريخ البشر وتاريخ أنظارهم ـ خصه للنظر في التاريخ الذي أوصل الإنسان إلى عهد «الحداثة» (الفصل الأول منه: تاريخ البشر/ من القدامة إلى الحداثة)، كما نظر في نظريات الإنسان التاريخي وأفكاره التي قادته إلى الوهن الحديث (الفصل الثاني منه: تاريخ الفكر/ من القدامة إلى الحداثة).

غير أن تأريخ نيتشه للواقع والفكر البشريين، الذي ورد مفتتاً في تضاعيف كتبه وعمد المؤلف إلى لمّ شعثه، أنبأ عن فلسفة في النظر استندت إلى مفهوم في «الإنسان» مخصوص، ما دفع بالباحث إلى إجالة النظر في هذا النظر، وذلك بغاية «إعادة بناء» فكر نيتشه البناء المتماسك، فكان أن أفرد الناظر قسماً ثانياً: جنيالوجيات الحداثة ـ للنظر في «أس» نظر نيتشه في أمر «الحداثة» (الفصل الثالث: جنيالوجيا الحداثة/ الإنسان المقوم). ثم بحث في ما قام من حداثة على أساس هذا «الإنسان المقوم» وتجلياته: من «إنسان أخلاقي» (عليه دار الفصل الرابع)، و«إنسان ديني» (كان عليه مدار الفصل الخامس)، و«إنسان نظري» (تعلق به الفصل السادس)، وهي كلها تجليات للإنسان، من حيث هو الكائن الذي شأنه أن يقوم الأشياء، قادته إلى تقويمات عهد «الحداثة» وشكلت، على التحقيق، مؤتلفة غير متفرقة، «جنيالوجيا جامعة لتشكل زمن الحداثة».

والحال أنه لما اكتمل عرض هذه التشكلات والجنيالوجيات والتجليات،

وما ينشأ عنها من قيم «أخلاقية» و«دينية» و«نظرية» حديثة، كان لا بد من ذكر ما انتهت إليه هذه القيم من السير بالإنسان إلى ملاقاة الضيف الذي ما رغب فيه أبداً؛ عنينا به «العدمية» ـ وهي ما دار عليه القسم الثالث من هذا البحث: نقد الحداثة. وذلك بحيث أبرز الباحث، بدءاً، آثار الحداثة [الفصل السابع: مآل حركة الحداثة/ العدمية]، ثم إنه كان لا بد، والعدمية واقفة على الأبواب، من «استجماع» عناصر تقويمات الإنسان الحداثي المفتتة والنظر في مبادئها التي عنها أخذت وأصولها التي منها نهلت، فكان الفصل الثامن الذي خصصه المؤلف للنظر في أمر سمات الحداثة ونقدها.

غير أنه لما لم يكن نقد نيتشه لقيم الحداثة نقداً عدمياً، وإنما هو أتى ببديل، فإنه كان لا بد من تخصيص قسم أخير لاستطلاع طلع البديل الذي ارتآه نيتشه؛ عنينا به، بدءاً، البديل الجمالي، فكان الفصل التاسع من هذا البحث مخصصاً للنظر في شأن الإنسان الجمالي وتقويماته البديلة عن وهن الحداثة. والحق أنه كان من أمر هذا البديل أن أسلمنا إلى استشراف نيتشه لعهد يلي العهد الحديث ويتنزل منه منزلة النقيض المتطبب لأوهانه وأمراضه ـ هو «العهد ما بعد الحداثي» أو «العهد ما بعد العدمي» ـ وهو ما دار عليه الفصل العاشر الذي شكل مختتم هذه النظريات النقدية في الحداثة التي أجالها نيتشه في قراءة عهده واستشراف أمر العهد الذي يليه، كما استرعت باهتمام المؤلف إنْ بالعرض أو بالاستشكال.

مدخل إلى نقد نيتشه للحداثة

«c'est de cette modernité là que nous étions malades...»(*).

إن الناظر في مآل المثقفين الهيغليين ـ ولا سيما منهم هيغل نفسه (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) وألكسندر كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) وإريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧)، يلفي أن الحال انتهى بالمواضع «المُشْكَلَةِ» التي شكلت «تركة» الفلسفة الهيغلية ـ من القول «بنهاية الفلسفة» إلى ادعاء «نهاية التاريخ» ـ إلى أن صارت مواضع «معلومة». وانتهى التوجه الفلسفي الهيغلي ـ بشيخه ومريديه ـ إلى تحقيق تصالحين اثنين طالما افتقدهما التراث الفلسفي الميال، بحكم نزوعه التساؤلي الشكي وحذره من سلطة الزمان وأهله، إلى التسخط على الواقع: تصالح الفكر والواقع، أو الوعي والعالم ـ وهذا ما أعلن عن تمامه وتحققه **كتاب الفينومينولوجيا** (١٨٠٧) بوصفه استعراض طريق الوعي وتقلباته ومساره الطويل الشاق نحو التطابق مع الواقع ـ وتصالح الإنسان وتاريخه بحيث ما عاد التاريخ «قصة يرويها مخبول»، وإنما صار له معنى ومغزى ومبدأ ونهاية ـ وهذا ما أعلنت عن تحققه **فلسفة التاريخ والحق والدولة** (١٨٢١). وبتحقق هذين التصالحين تحقق **الرضا** للإنسان: سواء رضاه عن تطابق فكره وواقعه ـ وذاك هو مقتضى «العلم المطلق» أو «الحكمة»، بما هي التفكير إيجاباً في الواقع، أو بما هي الواقع وقد انعكس في الفكر الانعكاس الإيجابي الراضي؛ أو

(*) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio, essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 15, para. 1.

رضاه عن مسار تاريخه، بما هو مسار ذو معنى به تحققت **الدولة المواطنة الكونية المنسجمة** المحققة لحرية الفرد وعاقليته وذاتيته ـ وذاك هو الرضا الحق أحق الرضا. هذا مع العلم السابق أن الحكمة دالة الرضا: فمن هو ترضّى الواقع؛ أي فهمه وقبل به وأدركه وتملكه، صار لزمنه وفي زمنه حكيماً.

والحال أن لا تقليد من تقاليد الفلسفة السابقة على ترسخ المسعى الهيغلي سبق أن تجرأ على إبداء مثل هذه الآراء الرضية. ولعل من أسباب ذلك، أن لا تقليد فلسفياً قبل هيغل استطاع التوليف بين وعي الفيلسوف بالتاريخ الكوني (فلسفة التاريخ) ووعيه بتاريخ أفكاره الفلسفية (تاريخ الفلسفة). فلقد تميزت المثالية الألمانية ـ ولا سيما منها فلسفة هيغل ـ بادعاء هذا الزعم، بالنظر إلى لحظة الفيلسوف ـ الزمن الحاضر ـ بما هي أسمى لحظة، وباعتبار فلسفة هذا الناظر توليفة الفلسفات السابقة وقمتها. ها قد تحقق هذان الصنفان من الرضا بما لم يتحقق للإنسان طيلة أزمنة القدامة. إذ ما من عصر عصر إلا وشهد ضرباً من التسخط على الحاضر، وطلب تحقيق الرضا في المستقبل. إنما تحقق الرضا للإنسان في زمن الحداثة. فزمن الحداثة بهذا المعنى زمن رضا وحكمة.

ذاك هو، على الأقل، ما شاع بين تلامذة هيغل لفترات من الزمن طويلة. يكفي بهذا الصدد أن نلمح إلى أسماء من النزعة الهيغلية اليمينية الرضية ـ المثقفون الهيغليون اليمينيون، أو ما اصطلح على تسميته: اليمين الهيغلي؛ من أمثال دافيد شتراوس (David Strauss) (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤) وبرونو باور (Bruno Bauer) (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) ـ التي بلغت بفكرة «الرضا» هذه مبتغاها، وأولت مظاهر التسخط على الواقع التي سادت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأسباب ذاتية رافضة لتحقق الشأن الكوني منطوية على الأمر الشخصي أشد ما يكون الانطواء. وما زال هذا الشعور سائداً بين تلامذة هيغل حتى عد الموضع المشترك للفلسفة الهيغلية في ذلك الزمان. بيد أنه وجد من شباب ألمانيا من ثار على التصور الهيغلي وعلى الشأن الكوني وعلى الدولة ـ على الأقل كما رسّخ تقليده الفلاسفة الهيغليون اليمينيون ـ نشير ههنا إلى الفيلسوف الألماني الشاب فريدريش نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠).

والحق أن من بين المداخل الممكنة لفكر نيتشه الشاب إمكان اعتبار كتاباته المبكرة ـ ولا سيما منها **الاعتبارات المناهضة لراهنها** غير المساوقة لزمنها (١٨٧٢ ـ ١٨٧٦) ـ سجالاً ضد الهيغلية بما هي فلسفة الرضا بالواقع،

وتبجيل الحاضر، وتقريظ الدولة. ففي هذه التآليف البدئية المبكرة اتهامات صريحة للفلسفة الهيغلية ـ ولا سيما لفلسفة المفكر اليميني الهيغلي الشاب دافيد شتراوس التي أفرد لها نيتشه الاعتبارين الأول والثاني (١٨٧٣ ـ ١٨٧٤). ذلك أنه لئن نحن أجلنا النظر في آراء أتباع هيغل حق الإجالة، وجدنا أنه إنما هؤلاء المثقفون الهيغليون حولوا العصر ـ في نظر نيتشه ـ إلى عصر تقليد وتلمذة، لا إلى عصر إبداع وريادة، كما حولوا الفلسفة ـ وهي العلم الذي من شأنه أن لا يرضى بالحال، مثله في ذلك كمثل باقي صنوف الثقافة الإنسانية الحقة الأصيلة من «علم تاريخ» ومن «فن» وغيرهما...[١] ـ إلى علم تاريخي شأنه أن يسترضيه «الآن». فكان أن انتهوا بذلك إلى «تأليه الشأن اليومي»[٢]. وإن لمن شأن «مداحي الأمر الواقع الحاصل» هؤلاء، و«خدمة اللحظة الحاضرة»، «المفتونين بالزمن الحاضر»[٣] أن يؤلهوا الواقع؛ ولا سيما عندما تحدثوا ـ تأثراً بهيغل ـ عن «معقولية كل أمر واقع أنى كان حاله»، ولما حكّموا الواقع الحاصل في بيان معقولية الأشياء؛ فجعلوا بذلك الواقع معيار المعقولية، والنجاح مقياس الحق، ودعوا، من ثمة، إلى تبجيل كل «أمر معقول»، وتقديس كل «أمر واقع» حاصل[٤]. أكثر من هذا، راموا «عبادة الشأن المعقول والواقع»، فكانوا بذلك عبدة «طغيان الواقع» وقوته العمياء[٥]. ثم إن الرضا بالحال ما كان لديهم شيئاً آخر سوى أن يجد المرء المتعة، كل المتعة وأعلاها، في الحاضر، فكان أن اتخذوا بذلك الحاضر إلهاً يعبدونه. وبهذا، صار الحاضر «أحسن الأحوال» على الإطلاق، وصارت وقائعه «أفضل الوقائع» بلا منازع، واستحالت أشياؤه «أجل الأشياء وأوجبها» (sub specie benii)[٦]. وبهذا أيضاً، صار العالم القائم أفضل ما وجد من عالم، وأفضل العوالم

(١) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch, oeuvres philosophiques completes; t. 2 ([Paris]: Gallimard, 1990), tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874),* p. 148, para. 8.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٩، الفقرة ٨.

(٣) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 165, para. 161.

(٤) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 28, para. 2.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٩، الفقرة ٨.

(٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, p. 46, para. 6.

المتحققة. وهم، في رضاهم هذا، نَمُّوا عن نزعة تفاؤلية ساذجة وسطحية ترى في الدولة البروسية أعلى شأو بلغه التاريخ... وقد أثبتوا بهذا أنهم رموا بضمائرهم في أحضان الدولة وانبطحوا للنجاح ساجدين. أما بعد وقبل؛ أوَليست من شأن عبادة الحاضر أن تكون عبادة للدولة القائمة؟

تحصل بهذا أن أشياع هيغل انتهوا إلى تقرير أمرين اثنين:

أولهما؛ أن من شأن الفكر أن يكون مطابقاً للآن وفي خدمته وتبريره، بل هو على التحقيق تقريظ له وتمجيد ـ وذاك هو **الفكر الإيجابي** في عرفهم.

وثانيهما؛ أن التاريخ قائد لا محالة إلى الدولة مُفضٍ إليها، بل هي أوج مبتغاه ومنتهى مطمحه. وقد برهن هؤلاء بذلك عن أنهم كانوا يصدرون عن تصور للفلسفة شأنه أن يجعل منها أداة في خدمة الآن وفي خدمة أهل الآن من رجال الدولة. ولقد حدث أن رافق ذلك تقريظ «الفكر الإيجابي» وذم «الفكر السالب»؛ ما عنى مخالفة تاريخ الفكر بأكمله، بما هو أمكن النظر إلى هذا التاريخ بوصفه تاريخ قول: «لا»، للواقع الحاصل والدولة القائمة؛ أي تاريخ تسخط للحال لا ترضٍّ له. فمتى كان دور الفلسفة والفيلسوف أن يبرر «الآن» وأن يمجّده ويعظمه؛ ومن ثمة أن يقرّظ الدولة وأن يسوّغها للأنظار ويبجلها؟ أوَما كان دوره، بالضد من ذلك، أن يبتعد عن «الآن» وينقده؛ أي أن لا يكون «آنياً» وإنما يكون ثائراً على الأمر الآني الراهن؟ هلا كان شأن الفكر، أساساً، أن يكون **فكر إيجاب** أمره أن يمتدح الواقع، أم أنه، بالأصل والحقيقة، **فكر سلب** الشأن فيه أن يرفضه؟ ومتى كان الفكر أصلاً فكر إيجاب أو فكر وضع؛ أي فكراً وضعياً؟

يعود بنا نيتشه هنا إلى ذاك الذي عاد إليه غريمه هيغل ـ ويا للمفارقة! ـ ليستدل به هذه المرة على ضد ما استدل به فيلسوف يينا؛ نعني يستدل به على أن دور الفيلسوف ما كان أبداً تقريظ «الآن» وتبجيله وتعظيمه. فهذا الحكيم اليوناني هرقليطس (القرن السادس والخامس قبل الميلاد) ـ معقد عودة هيغل ونيتشه على حد سواء ـ إنما هو رسم صورة اعتبارية لصلة الفيلسوف بزمنه، وهي من أعظم الصور وأصدقها. إذ كان ينحّي بنفسه عن ضجيج عصره المدعو «عصراً ديموقراطياً»، ويربأ عن سياسة أهل زمنه المدعوة «سياسة شعبية»، ويكفّ عن الإنصات إلى أخبار عصره المعتبرة «جِدَّة»؛ أي أنه كان لكل أمر راهن معتزلاً. فكان أن رسم بذلك صورة الفيلسوف الذي يرغب في

أن ينعزل بنفسه عن زحمة الحاضر وضوضائه(٧). وبالتعميم، يتبدى من استقراء تاريخ الفلسفة، أن الفيلسوف، بما هو بالضرورة رجل الغد أو ما بعد الغد، وجد نفسه على الدوام في تعارض مع حاضره، وكان دوماً عدواً لمثال يومه؛ أي أنه كان ضمير عصره الناقد ووعيه الشقي(٨). وبه يتضح، أن دور الفيلسوف عند نيتشه ما كان أن يثمّن العوامل الزمنية المجايلة له، وإنما «أن يحارب عن وعي كل العوامل الزمنية»(٩). وإن مطلبه أن يهزم في ذاته روح زمنه لا أن ينصرها فيه(١٠). وليس هو بالمتعلق بالوضع السياسي لزمنه، وإنما هو بالضد، من لم يزامن أمر شعبه(١١). إنما الفيلسوف إذاً من ألزم ذاته على أن ينتصر على نفسه في داخل ذاته؛ أي أن يصير مضاداً لزمنه مخالفاً لروح عصره. فما كان هو بابن وقته على الإطلاق، ولا ينبغي له. وإن جام غضبه ليلزمه أن يصبه على كل ما من شأنه أن يجعل منه ابناً لزمنه. ألَا إن الشأن في الفيلسوف الحق أن يقاوم زمنه(١٢). ولذلك لزمه أن يتخذ موقفاً ضد كل أمر منوط بزمنه مطابق لذوق عصره، وأن ينفصل عن وقته فلا يتحمس له، وأن يتخلى عن كل رجاء في أن يتصالح مع عهده(١٣). بل إن ثمة من المزايا الكثيرة لعيش الفيلسوف عن عصره بمعزل ما لا يعد ولا يحصى(١٤)، ومن فضائل الابتعاد عن العصر ما لا يحسب ويقوم(١٥)، ومن مزايا الاغتراب عن

---

(٧) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), pp. 127-128, para. 8.

(٨) Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), p. 188, para. 212.

(٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 175, para. 19 [12].

(١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٤، الفقرة ١٩ (٧).

(١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٦، الفقرة ١٩ (١٦).

(١٢) Friedrich Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, idées; 428 (Paris: Gallimard, 1980), avant propos, p. 10.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٤) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 2, p. 415, para. 467.

(١٥) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 275, para. 7 [6].

الزمن ما لا وجه لاستيعابه[١٦]. وإن الفيلسوف ليجد المتعة، كل المتعة، في ما يسمح له بالانتصار على الحاضر، لا في ما يسمح له بالاندماج فيه[١٧]. فقد تحصّل أن على الفيلسوف المتوحد المعتزل زمنه وأهله أن يتفادى «كل محاولة لأن يحيا في الحاضر، وأن يتآلف معه»، وأن يتحاشى «بذل أدنى مجهود لأن يتقرب من أهل ذاك الزمان وغايته»[١٨].

والحال أن نيتشه ما كان عن هذه القاعدة بمعزل. فلطالما أعلمنا بأنه عدّ نفسه دوماً من «أولئك الذين لم يشعروا قط أنهم من مواطني هذا الزمان»[١٩]. فإذاً، ما كانت القاعدة، كما شهد بذلك تاريخ الفلسفة، أن «يترضّى» الفيلسوف الواقع، وإنما بالضد، أن «يتسخطه»؛ أي أن يدير ظهره للحاضر[٢٠]. وبدل أن يكون شعاره: «عش بالتوافق مع زمنك وعصرك»، فإن شعاره الأحق كان دوماً هو: «عش في تجاهل تام لما يبدو أنه الأهم في عصرك! ضع بينك وبين زمن عيشك حاجزاً من ثلاثة قرون على الأقل! ولا تستبن في صراخ اليوم وضجيج حروبه وثوراته إلا محض همسات خافتة»[٢١]! ولهذا ما فتئ نيتشه يدعونا إلى «الحذر» من كل أمر حاضر، وإلى «الاحتراس» من كل شأن مطابق لروح العصر[٢٢].

وكم ذم الفيلسوف نيتشه الزمن وأهله، وكم هو شعر بغربته عن معاصريه ومجايليه، وكم هو مدح أولئك [الفنانين] الذين يشعرون أنهم ما كانوا أبداً من مواطني ذلك الزمان الذي عاشوا فيه[٢٣]، وكم ألح على «أزمة الزمن

---

(١٦) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), vol. 1, p. 382, para. 616.

(١٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 449, para. 563.

(١٨) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 343, para. 38 [11].

(١٩) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, collection folio essais; 206 ([Paris]: Gallimard, 1992), tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 18, para. 1.

(٢٠) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 162, para. 157.

(٢١) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 230, para. 338.

(٢٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 67, para. 9 [115].

(٢٣) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 18, para. 1.

الحاضر»، وعلى «إفلاس الزمن الحاضر»[٢٤]، وكم دعا إلى «إدارة الظهر إلى العصر»، ومعاملة الحاضر معاملة ملؤها «القسوة والتجبر»[٢٥]، وإلى «هزم الزمن في نفس المرء هزماً»[٢٦]، وإلى «مضادة الحياة وفق العصر»[٢٧]، وإلى «مقاومة الزمن ومحاسبته»[٢٨]. وما زال يفعل - من دعوته إلى «البرودة اتجاه العصر»، و«الاغتراب عن العصر»[٢٩]، و«نقد الزمن الحاضر» - حتى دعا إلى «تدمير» العصر[٣٠].

ذاك هو معنى أن يكون الفيلسوف، عند نيتشه، مخالفاً لزمنه مغايراً لعصره، وأن تكون أفكاره مباينة لأوانها معادية لراهنها مستشرفة لمستقبلها مستجلية، بل شأن الفيلسوف أن يكون وعي زمنه الشقي. وحتى يتم له ذلك، عليه أن يكون على علم - أفضل العلم - بعصره[٣١]. ومعنى أن يكون على بينة من عصره: أن يستشكل عصره فيسائله ويستفسره. والحال أنه لما هو سمّى العصر الذي كان يحيا فيه نيتشه باسم «العصر الحديث»، فإنه كان من شأن المفكر المتسخط غير المترضي أن طرح على عصره سؤالين هامين:

أولهما؛ «ما قيمة العالم الحديث؟ وإلى أين يتجه؟»[٣٢].

وثانيهما؛ «ما قيمة الإنسان الحديث»[٣٣]؟ وقد أمكن استجماع هذين السؤالين في السؤال الذي عده نيتشه سؤالاً حيوياً وجوهرياً: «ما المشكل

---

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥، الفقرة ٢.

(٢٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 241, para. 667.

(٢٦) Nietzsche, Ibid., tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 39, para. 3.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠، الفقرة ٣.

(٢٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 164, para. 156.

(٢٩) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, second post scriptum, pp. 83-84.

(٣٠) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p. 241, para. 26.

(٣١) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, avant propos, p. 11.

(٣٢) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 106, para. 14 [136] and p. 185, para. 15 [20].

(٣٣) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 376, para. 12 [1].

الذي نحياه، وما المشكل الذي صرناه؟ أين موقعنا: أوَليس هو الموقع والموقف بين المدانين والمنحطين؟»[٣٤].

لا شك في أن جواب نيتشه خالف جواب أغلب أهل زمنه. فلئن أجاب المحدثون من المثقفين الهيغليين بأن زمن الحداثة إنما هو زمن تحقق «الحرية» و«الذاتية» و«العاقلية» في إطار «الدولة الكاملة المنسجمة الكونية»؛ وبالتالي زمن تحقق «الحكمة» بما تعنيه من «تطور» و«رقي» و«تقدم» و«تحضّر»، وما تفيده من «قيمة» لا تعوَّض؛ وما زالوا يمدحون العصر الحاضر حتى عدّوه أقوم زمان، فإن نيتشه قد خالفهم بأن فاجأنا بحديثه عن «افتقاد الزمن الحاضر لكل قيمة أنى كان شأنها»[٣٥]، وبإعلائه، بالضد، من شأن الزمن القدامي؛ نعني زمن اليونان والرومان ضداً على الزمن الحاضر؛ معتقداً أن حكمة الزمن الحاضر إنما هي حكمة باطلة لا سائغة، وشبيهية لا حقيقية، وأن المحدثين إذ عدّوه زمن حكمة أخطأوا في ذلك[٣٦]. إنما الزمن الحداثي، بالضد من ذلك، زمن انحطاط وتدهور. وما «الأحداث الجسام» التي تغنى بها المفكرون الهيغليون، إن هي حُقق أمرها، سوى «ماجريات» لهثت الصحافة المتعطشة لكل أمر جديد إلى التهافت عليها[٣٧]. وليس يراد بمفهوم «الانحطاط» عنده شيء آخر سوى «الفقر الذي يصيب الحياة، والرغبة في الموت التي تسود وتتفشى، والضيق بالوجود والتعب منه والبرم الذي ينتشر»[٣٨].

فقد تحصل من هذا، أن نيتشه نظر إلى زمنه، لا بما هو زمن ازدهار، وإنما بالضد. فإن هو لم يكن عنده زمن انحطاط وهدر طاقة حيوية ـ وهذه هي حقيقته الجلية ـ فإنه، على الأقل، زمن تحنّط وتخبّط[٣٩]، أو هو زمن تعب وإنهاك وانحطاط وأفول وحزن متنام ومالنخوليا. وهو يرى أنه ونخبة جيله قُذف بهم في زمن انحطاط كبير وتحلل خطير حيث تسود الريبة، وتُفتَقد الثقة، ويصير المرء فيه يحيا يوماً إثر يوم وقد صار إلى انتظار ما

(٣٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 126, para. 324.

(٣٥) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 38, para. 3.

(٣٦) Ibid., tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 127, para. 6

(٣٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 36, para. 56.

(٣٨) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, avant propos, p. 10.

(٣٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 36, para. 57.

تحمله خوافي الأيام ومستكنّات الأحداث وعوادي الزمن[٤٠].

لكن، ما نظر نيتشه في شأن ادعاء تحقق الدولة واكتمال الحكمة، أو قل: ما نظره في ما ادعي من استتمام الحكمة باكتمال الدولة؟ الواقع أن نيتشه انتقد الدولة أشد الانتقاد. وهو بالتالي انتقد مبجليها وعبدتها أولئك القائلين: إن الدولة هي غاية الإنسانية السامية، وإن ليس للإنسان من مهمة سوى خدمة الدولة، وإن ليس للفلاسفة إلا أن يرضوا بالدولة التي يحيون فيها، بل يقدسونها، وإن عليهم أن يدفعوا الإنسان إلى أن يعي بأنه، إذ هو يحيا في هذا العالم، فإنه لا يحيا إلا ليصير «مواطناً» في الدولة، ويندمج في صيرورة تاريخ دولته[٤١]. تلك هي الفلسفة التي وجد نيتشه أنها وضعت نفسها في خدمة الدولة وغايتها. وهي فلسفة اعتبر أنها وريثة للنزعة الهيغلية، بئس الوارث وبئس الموروث[٤٢]! وفي اعتبار نيتشه، فإنه ما زال المثقفون الهيغليون، وقد انتقلت إليهم عدوى «عضة هيغل»، يقرّظون الدولة ويبجّلونها حتى سوّوها بالأمر البديهي الذي لا يحتاج إلى بيان، بينما الحق يستدعي منا القول: كم من الأشياء تبدو بديهية ـ شأن الدولة ـ فإن هي فتشت بانت الحاجة إلى استبانة أمرها[٤٣]!

والمبدأ في نقد الدولة عند نيتشه، أن ما من أمر يفعله الفرد خدمة للدولة إلا وهو أمر معارض لطبعه، وأن كل ما يتعلمه لخدمتها إنما هو شأن مناف لطبيعته. وذلك لأن الدولة حدها وحقيقتها أنها «عنف منظم»[٤٤]. وهو عنف موجه ضد الفرد المتميز أصلاً وبدءاً؛ أي أنها عنف خادم للجموع السوقية والغوغاء ضد النخبة الأرستقراطية. إنما الدولة الحديثة صارت شأناً عامّاً لا خاصاً، وأمراً سوقياً لا ملوكياً. بل حقيقة الدولة أنها: «أبرد مسخ بين المسوخ الباردة؛ تكذب ببرودة وبلا حياء إذ تقول: «أنا الدولة أنا

---

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩، الفقرة ٩٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 22, para. 25 [9].

(٤١) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, pp. 49-50, para. 4.

(٤٢) Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, collection folio essais; 140 (Paris: Gallimard, 1990), p. 131.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 283, para. 11 [252].

الشعب»»[٤٥]. بل سر الدولة أنها: «حيوان خبيث... فهي تحب أن تتكلم فترسل بيانها دخاناً وهريراً لتخدع الناس وتجعلهم يعتقدون بأن أقوالها مستمدة من غور الأمور. فهي تريد أن تكون أعظم حيوان على وجه الأرض، وأن يراها العالم على ما تريد»[٤٦]. وجواب نيتشه لمباركي الدولة ومقدسيها وعبَّادها الذين يعتبرونها غاية في ذاتها تعلو على الأفراد هو: «الويل كل الويل للدولة إن هي اعتُبرت غاية في ذاتها»[٤٧]. فما الدولة عنده إلا وسيلة لا غاية في ذاتها. وإن نبذ الضعف مع إرادة القوة لا يعني بالضرورة إرادة السيادة السياسية؛ أي إرادة الدولة. فالإنسان القوي متوحد بطبعه نابتة معتزلة؛ ومن ثمة كان مقامه فوق مقام الإنسان السياسي... وإن لمن شأن الإنسان الأرستقراطي أن يعلو على الملك. وإن قوة الطبع لأعلى من قوة الحكم وأشرف. وكم من محكوم إن فَتش وجد أنه أقوى نفساً وأشد شكيمة من حاكمه! ولذلك كان الفلاسفة الأحقاء أناساً أكثر رقياً وعلو همة من أن ينصبّ جهدهم على خدمة الدولة[٤٨]. فلا غرو إذاً أن يستعير نيتشه لسان زاردشت ليقول به: «أيها الأصدقاء، كم أمقت الدولة»[٤٩]!

وما قول نيتشه في تحقق «الحكمة»؟ الجواب أنه لما كانت الحكمة، بدءاً، دالة الرضا؛ بمعنى أن الحكيم من تمثل واقعه أحسن التمثل ورضي به وارتضى لنفسه الحياة فيه، فإن نيتشه انبرى، أول ما انبرى، إلى نقد مفهوم «الرضا»، ولا سيما الادعاء برضا الإنسان الحديث عن حاله. وعنده أن من مساوئ الإنسان الحديث تَرَضِّيه لوضعه؛ وبالتالي اندماجه بيسر في وسطه، وإقباله على شغله، وقبوله بمجتمعه وتنظيمه اليومي وعمله. والحق أن إنساناً

---

(٤٥) فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٧٤، و «De la nouvelle idole,» dans: Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, collection folio essays; 8 (Paris: Gallimard, 1985), p. 66.

(٤٦) نيتشه، المصدر نفسه، ص ١٦٠، و «De grands événements,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 169.

(٤٧) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*; traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac], oeuvres philosophiques complètes; t. 1 (Paris: Gallimard, 1977), tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 262, para. 7 [6].

(٤٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, pp. 49-50, para. 4.

(٤٩) «Notes et variantes,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 66, note 1and 421.

هذا شأنه لا محالة أن ديدنه الركون إلى واقع الحال وكأنه ركون تحت مجاري الأقدار. ذلك أن الأمن الذي صار يستشعر به الضمير الحديث، إن هو حقق أمره، ظهر أنه أمان هشّ، والراحة التي صار يشعر بها الإنسان الجديد، إن هي فتشت، وجدت أنها راحة مزيفة، وما ادعاه هذا الإنسان من تحرر من ضيقه الداخلي والخارجي لهو حقاً أمر مريب. وبالجملة، إن ادعاءات الإنسان الحديث؛ من أمان وراحة وتحرر، إنما هي أمور دلت على تفشي روح القطيع بين المحدثين وأدت بالتالي إلى ظهور عبودية فيهم مستترة فظيعة(٥٠). ومن ثمة، كان رضا الإنسان الحديث رضاً عامياً لا ملوكياً، وكان تسخط الإنسان الناقم على الإنسان الحديث ـ أي الإنسان الأرستقراطي ـ تسخطاً ملوكياً. وإن لسان حال هذا الإنسان ليقول: مالي ومالكم؛ فليختر كل طريقه السالك؟... فيجيبه هؤلاء المحدثون: أنى للمرء أن يحتفظ بأفكاره السوداوية في الوجود وقد سار العالم إلى حال أفضل! أَوَليست الوقائع تكذّب تشاؤم الفكر(٥١)؟ وليس للفكر الرافض للرضا هذا أن يكون فكراً باحثاً عن سعادة الراحة بما هي السعادة القصوى؛ أي عن «سبت السبوت»؛ نعني عن الحكمة. إنما الفكر الذي لا يرى في السلم القائم سوى التهييء لحروب جديدة فكر من شأنه أن يتجه نحو المستقبل، وإنه لمن شدة حبه للماضي يلقي على الحاضر نظرة ملؤها القسوة والصرامة(٥٢). وإنه لا يجد في «الأفكار الحديثة» ـ من «مساواة» و«عدالة» و«إخاء» ـ سوى فاسد الأفكار، ولا يجد في «المصلحة العامة» و«حرية الصحافة» و«التربية العامة» إلا ما عارض الحكمة الحقة بما هي قائمة على محبة العلو والتميز والقهر وطلب الرفعة والمزية على الخلق. أَوَليس العصر الحديث نظم نفسه ـ بدياناته وانتخاباته وعلومه؛ أي بشعبويته وعاميته ـ حتى يضاد بها الحكيم الأرستقراطي المتفرد المتميز(٥٣)؟ أين هي إذاً الحكمة «العميقة المؤلمة المريبة»(٥٤)، التي أرادها نيتشه وارتضاها لنفسه، من تلك التي دعا إليها المفكرون الهيغليون؟ أَوَليست حكمتهم هذه أقرب ما تكون إلى حكمة التي أوصى بها الهنود لمحاربة الملالة والسآمة إذ استبدتا

---

(٥٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 272, para. 7 [6].

(٥١) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 41, para. 4.

(٥٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 241, para. 667.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٠، الفقرة ٦٦٤، و Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 160-161, para. 25 [491].

(٥٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 244, para. 16 [31].

بنفوسهم(٥٥)؟ وكأن يوتوبية الحكماء الهيغليين هاته ـ من «عدالة» و«اعتدال» ـ هي العبارة عن جنات عدن جميلة متخيلة موعودة(٥٦). أَوَلم يُصيّر المحدثون الحكمة منوّة للأذهان مرقّدة للعقول والضمائر؟ أَوَليس من شأن هذا أن يدعو إلى الريبة من أمرها؟

وهكذا، بعد أن استشكل نيتشه مفهوم «الرضا» الهيغلي، القائم على القول برضا الإنسان الحديث عن حاله ومآله بفعل تحقق الذاتية له والحرية والعقلانية؛ وبالتالي انعدام أسباب تسخّطه ـ حتى وإن تمردت بعض الفرديات الثائرة الفوضوية التي التسخط سمتها وإن زالت أسباب وجودها وعنادها ـ راح ينظر في هذه «الحداثة» بأن نبه إلى وضع الإنسان الحديث المأساوي. وهو إذ نظر فإنما نظر إلى أعراضها وأصنافها ومظاهرها ومصائرها. والحال أن الواقف على مجمل ما كتبه نيتشه عن «الحداثة» ـ توصيفاً وتنميطاً ونقداً واستشكالاً ـ تطالعه أوجه نيتشه الناظر في أمر «الحداثة» المتعددة: فقد نظر فيلسوف الاستقواء إلى الحداثة، **أول ما نظر**، من جهة نظر «المتسائل المستشكِل» الذي استحدث الحديث عن «مشكلة الحداثة» أو «مسألة الحداثة»(٥٧). وهي المسألة التي تفرعت عنده إلى سؤالين إشكاليين: «ما قيمة عالمنا الحديث؟»(٥٨)، و«إلى أين يسير العالم الحديث: أهو يسير نحو اندحاره أم نحو اكتماله؟»(٥٩). ونظر إلى الحداثة، **ثاني ما نظر**، نظرة «الناظر المتأمل» الباحث عن «تحديد الحداثة» المقيم لـ «نظرية الحداثة»(٦٠) المشرئب إلى «توصيف الحداثة»(٦١). ونظر إليها، **ثالث ما نظر**، بمنظور «المشخّص المتطبب» لأدواء الحداثة، ملاحظاً «جرح الحداثة العميق»(٦٢)، و«جبنها» عن مواجهة النتائج التي تأدت إليها، بل

---

(٥٥) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880- Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), p. 397, para. 4 [91].

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦١٥، الفقرة ٧ [٢٨٩].

(٥٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 257, para. 16 [72] and p. 222, para. 15 [102].

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠٦، الفقرة ١٤ [١٣٦].

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨٥، الفقرة ١٥ [٢٠]، و Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 108, para. 272.

(٦٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 108, para. 14 [139].

(٦١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 93, para. 9 [168].

(٦٢) Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), p. 124 para. 18.

«إمراضها لأهلها»[٦٣]، مطيلاً النظر في «إنهاك» الحداثة لأهلها وإمراضها لهم[٦٤]، محاولاً إنشاء علم أعراض (Symptomatologie) تكون الحداثة موضوعه المريض. ونظر إلى الحداثة، آخر ما نظر، نظرة «المقوّم الناقد»، فعمل على «تشريح الحداثة» و«نقد الحداثة»، بل «قَلْب الحداثة»[٦٥].

وما ترك نيتشه مجالاً من مجالات الحداثة ولا مضماراً من مضاميرها إلا قوّمه؛ من «الموسيقى الحديثة»[٦٦] إلى «البيداغوجيا الحديثة»[٦٧] ومن «التاريخ الحديث» إلى «المسرح الحديث»[٦٨] ومن «الشخصية الحديثة»[٦٩] إلى «مستشفى الأمراض العقلية الحديث»[٧٠]؛ ناهيك بـ «الأخلاق الحديثة»[٧١] و«الحرية الحديثة»[٧٢] و«الطبائع الحديثة»[٧٣] و«الكتب الحديثة»[٧٤] و«الفضائل الحديثة» و«الرذائل الحديثة»[٧٥] و«الثقافة الحديثة»[٧٦]، بله «الموضة الحديثة»[٧٧]، و«الحضارة الحديثة»[٧٨]، بله «البربرية الحديثة»[٧٩]، و«السوق الحديثة»[٨٠]، بله «النزعة العسكرية الحديثة»[٨١]. هذا إن لم نُرِد ذكر «الزواج

---

(٦٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 15, para. 1.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٩، الفقرة ٧.

(٦٥) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 114.

(٦٦) انظر على سبيل المثال: Nietzsche: *La Naissance de la tragédie*, p. 132, para. 19, et *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, p. 113.

(٦٧) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, pp. 73-74, para. 6.

(٦٨) Nietzsche, Ibid., tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 115.

(٦٩) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 171, para. 164.

(٧٠) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 44, para. 14 [48], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 52, para. 116.

(٧١) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 66, para. 25 [155].

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٥، الفقرة ٢٥ [٥٤].

(٧٣) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 537, para. 6 [353].

(٧٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 182, para. 195.

(٧٥) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 15, para. 1.

(٧٦) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 181, para. 194.

(٧٧) Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, bibliothèque médiations; 128 (Paris: Denoël; Gonthier, 1979), pp. 127-129.

(٧٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 217, para. 237.

(٧٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 132, para. 2 [113].

(٨٠) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, pp. 156-157, para. 280.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٥٦، الفقرة ٢٧٩.

الحديث»[٨٢] و«المرض النفسي الحديث»[٨٣]. وما انحصر الأمر بذلك، بل إن كل مظاهر الحياة الحديثة صارت موضع حديث نيتشه. وقد رأى في هذه المظاهر كلها أن الحضارة الحديثة حضارة تؤوي في ذاتها بذور الانحطاط وتحمل نوازع الضعف والوهن[٨٤]، وأن الدولة الحديثة دولة الغوغاء بامتياز[٨٥]، وأن الشخصية الحديثة فقدت عزة أناها وهمتها وأصيبت برذائل الحداثة الثلاث: الإجهاد والفضول والشفقة[٨٦]، وأنها صارت ضعيفة عاجزة غير مقتدرة على ذاتها ولا سيدة نفسها[٨٧]، وأن الفلسفة الحديثة فلسفة افتقدت براءتها وصارت إلى نوازع ريبية مريبة[٨٨]، وأن الثقافة الحديثة استحالت إلى ثقافة شبيهية كثيرة الطنطنة قليلة الجدوى[٨٩]، وصارت معرفة عن الثقافة منفصلة عن الحياة لا ثقافة حياة، وقامت على مفاهيم خارجية وسطحية...[٩٠]

وما وقف نيتشه عند هذا الحد، بل إنه ذم الحداثة وأهلها. ذم كل جوارح الحداثيين؛ من أسماعهم وأنظارهم وأذواقهم وأفهامهم: ذم صم آذانهم عن سماع راقي الموسيقى، وذم عمى عيونهم، وضعف حساسية ألسنهم، وذهول عقولهم وشُدوه أذهانهم. وذم أفعال هذه الجوارح: الأذن صماء عن سماع الموسيقى القوية، والعين غير قادرة على القراءة النبيهة[٩١]. ولئن بادر القراء المحدثون إلى القراءة ـ ولتكن قراءة أعمال نيتشه نفسه ـ فهم، أولاً، ما قرأوها، وإن هم قرأوها ما فهموها، وإن هم فهموها ما اتبعوها، وإن هم اتبعوها ما أقنعوا[٩٢]. وذوق المحدثين فاقد لمقومات الاستلذاذ بكل ملكات

(٨٢) Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, G. F.; 421 (Paris: Flammarion, 1985), p. 185, para. 39.

(٨٣) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, pp. 34-35.

(٨٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 35, para. 54.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣١، الفقرة ٣٤٣.

(٨٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 78, para. 9 [141].

(٨٧) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 127, para. 5.

(٨٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 61, para. 141.

(٨٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 135, para. 6.

(٩٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٦، الفقرة ٤.

(٩١) «Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits,» dans: Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 178.

(٩٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 132, note 1 and pp. 299-300.

الإنسان(٩٣)، فاقد للحس، ميال إلى تذوق القبيح واستلذاذ المر واستطابة الفاسد(٩٤). ووعي المحدثين وعي معذّب شقي ناقد لنفسه متهم لها، آخذ بالظنة والشبهة لوّام بأشد اللوم(٩٥). والذهن الحديث مفكر على أسوأ أنحاء التفكير(٩٦)، ألمحيته مفقودة أو ضعيفة باهتة(٩٧)، ورائيته سطحية(٩٨)، وطريقة تفكيره معتلة فاسدة(٩٩). ولغة المحدثين لغة مريضة سقيمة(١٠٠). هذا ولم يقتصر ذم نيتشه للحداثيين على ذم جوارحهم، بل تعداه إلى ذم مساكنهم وملابسهم ومطاعمهم، وبخاصة منهم الألمان، والمحدثون من الألمان بالأخص...(١٠١).

وما زال نيتشه يذم الحداثة والحداثيين ويسميهم «البرابرة المحدثين» ويسمي الحداثة «البربرية الحديثة»(١٠٢)، وما زال يتهكم من آرائهم وأفكارهم ويسفه أحلامهم ويزري بما عندهم، حتى سمى نفسه «ديوجين الحديث»(١٠٣). ومثلما فعل «ديوجين القديم» بعادات اليونان إذ هو تهكم من بني جلدته التهكمات الجارحة، راح ديوجين الحديث «ينبح» في وجه مجايليه، ذاماً العصر وأهله كافراً لاعناً. ومثل الحكيم الكلبي ديوجين، حمل نيتشه مصباحه في النهار مفتشاً في كل «ثنايا الروح الحديثة ومكامن استضاءتها ومستكنات إظلامها»(١٠٤). أوَليس هو الذي قال عن نفسه: إنه «ما من مجال من مجالات الروح الحديثة إلا ونقّب في ثناياه، وما من ركن منزوٍ من أركانها إلا وارتكن إليه مفتشاً، وإنه جعل من هذا التنقيب والتفتيش مضمار كبريائه وعذابه

(٩٣) «Le Drame musical: Tristan et Yseult,» dans: Nietzsche: *La Naissance de la tragédie,* p. 196.

(٩٤) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 277-278, para. 263.

(٩٥) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 127, para. 6.

(٩٦) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 178.

(٩٧) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 60, para. 8.

(٩٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 121, para. 5.

(٩٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 24, para. 61.

(١٠٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 120.

(١٠١) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 154, para. 134.

(١٠٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 123, para. 2 [113].

(١٠٣) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 23, para. 18.

(١٠٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 137. para. 368.

وحظه»(١٠٥)؛ محاولاً بذلك أن يقيم «تاريخ الروح الحديثة»، وأن يقوم بـ «نقدها». فكان أن خلص إلى أنه وجد الروح الحديثة روحاً كاذبة مفتعلة مصطنعة(١٠٦)، مثلما هو وجدها «روحاً فوضوية»(١٠٧)، و«روحاً جبانة»(١٠٨)، و«غوغائية سوقية». وكان أن قوَّمها بالجملة، فألفاها «روحاً منحطة دنية»(١٠٩). ومثل ديوجين الكلبي الذي نظر في أمر المجتمع القديم، راح نيتشه ينظر في أمر «المجتمع الحديث»، فوجده مجتمعاً تصلبت روحه وتحجر وعيه هو الأسوأ الذي يدّعي أنه الأفضل(١١٠). وما هو بمجتمع ولا بجسد واحد، وإنما هو حشد للمرضى والمنبوذين ما عاد يقوى على إنتاج الأقوياء ولفظ الوهناء، وإنما هو صار ينتج المنحرفين والحمقى والمجرمين والفوضويين من فضلات المجتمع(١١١). وبالجملة، صار المجتمع الحديث «مجتمعاً سوقياً»(١١٢). وشأن ديوجين راح نيتشه «ينبح» على «الحياة الحديثة»، واصفاً إياها بكل النعوت؛ من «تمزق» و«تشذُّر» و«تشعث» و«مرض» و«وهن»(١١٣). وفضلاً عن هذا وذاك، عمد نيتشه إلى «نقد الإنسان الحديث»(١١٤) بما هو إنسان «الزيف التخليقي»(١١٥)، وبما هو كائن مفرط الحساسية شديد الإشفاق كثير الرعونة حد الميوعة(١١٦)، وبما هو إنسان المواربة والتياسر تجاه الرذيلة(١١٧)، وبما هو «مغلول بقيود أخلاقية ودينية»؛ متسائلاً عن «قيمة» هذا الإنسان الشبيهي(١١٨)، داعياً إلى «تخليص الإنسان الحديث من لعنة الأمر الحديث»(١١٩).

---

(١٠٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 96, para. 9 [177].

(١٠٦) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, épilogue, p. 90.

(١٠٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 249, para. 26 [279].

(١٠٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 45, para. 14 [52].

(١٠٩) Nietzsche: *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 49, para. 25 [103], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 24, para. 27.

(١١٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 138.

(١١١) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 253, para. 16 [53], et *La Volonté de puissance* vol. 2, p. 39, para. 65.

(١١٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 248, para. 692 and p. 259, para. 726.

(١١٣) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 104.

(١١٤) انظر على سبيل المثال: Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 98, para. 241.

(١١٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 75, para. 9 [130].

(١١٦) انظر على سبيل المثال: Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 368, para. 322.

(١١٧) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 139, para. 18.

(١١٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 374-376, para. 12 [1].

(١١٩) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 135.

ولربما ما قسا فيلسوف على زمنه مثلما قسا نيتشه على زمن الحداثة. فتوصيف زمن الحداثة عنده اقتضى منه القول: إن زمنها صار زمناً عامياً سوقياً، بحيث صارت فيه الغلبة لضرب منحط من الإنسان هو «الإنسان العامي»، و«الحيوان المدجن»[١٢٠]، و«الحيوان القطيعي»[١٢١]، و«الإنسان المتوسط»[١٢٢] (Homo communis) الذي غلب عليه الاستتباع لغيره والإمّعية. وهو زمن «قلق»، أبعد ما يكون عن روح «السكينة» والطمأنينة والهدوء الذي ميز العصور القديمة[١٢٣]. وهو زمن «ضعف» الإرادة ووهن القوة وخوارها، إذا ما قورن بقوة وعظمة القدماء. ولذلك، طالما عبر نيتشه عن زمن الحداثة بوصفه زمن أنوثة وخنوثة[١٢٤]، واصفاً المحدثين بالمخنثين عادمي المروءة[١٢٥]، وناعتاً أفعالهم بالأفعال المعادية لتنشئة الإنسان الطبيعي القوي[١٢٦]. والحداثة كانت عنده زمن مرض، فضلاً عن كونها زمن ريبة، أو قل: هي الزمن المريب[١٢٧]. وزمن هذا شأنه، لا شك أنه شاهد على «إظلام العالم الحديث»[١٢٨]، وعلى «حزنه المتنامي»[١٢٩].

هذا ولقد حاول نيتشه العزف على كل تنويعات لفظة «الحداثة» وصفة «الحديث»، فاستعمل اللفظ اسماً مجرداً (الحداثة)، واستعمله صفة موصولة (الحديث) بما هو وصف للشأن؛ كالموسيقى مثلاً، وبما هو وصف للأشخاص. وتعدّى ذلك إلى اشتقاق صفة «فائق الحداثة» (Ultra moderne)[١٣٠]، و«الأمر الأكثر حداثة»[١٣١]، و«الأمر غير الحديث»

---

(١٢٠) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 70, para. 6.

(١٢١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 131, para. 342.

(١٢٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 295, para. 284.

(١٢٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 254, para. 285.

(١٢٤) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 163-164, para. 202.

(١٢٥) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 164, para. 19.

(١٢٦) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, préface, p. 79.

(١٢٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 169-170, para. 34 [67].

(١٢٨) انظر على سبيل المثال: Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 108, para. 2 [82].

(١٢٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 40, para. 69.

(١٣٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 149, para. 8.

(١٣١) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, p. 329, para. 27 [18].

(Non moderne)[١٣٢] و«الأمر المضاد للحداثة» (Antimoderne)[١٣٣]. وضادّ اللفظ عنده أحياناً لفظ «القدامة»، وأحياناً أخرى لفظ «الكلاسيكية» و«الأرستقراطية»، فوصف بوصف «الحديث» ما لم يكن «قديماً» ولا «كلاسيكياً» ولا «أرستقراطياً». وتحدث عن «الحداثيين» بما يبعده عنهم، فقال: «الحداثيون»، و«زمرة الحداثيين»، أو «معشرهم»، كما تحدث عنهم بما يدنيه منهم، فقال: «نحن الحداثيين...»[١٣٤]، أو «نحن المحدثين...»[١٣٥]، أو «نحن معشر المحدثين». وتحدث عن «الحداثة» هكذا بإهمال وإطلاق، كما تحدث عن «حداثتنا» بتخصيص وتقييد. فكان مشاركاً للحداثيين بالزمن لا بالتاريخ[١٣٦]، مجايلاً لهم بالمولد لا بالهوى، ومعاصراً بالقرب لا بالبشرية. وقد مثل للحداثة برموز فكرية؛ شأن روسو مثلاً، مثلما هو ألمح لها بشخوص أدبية مثل هاملت وفاوست. ووجد اللفظ عنده في كتاباته الأولى على هيئة صفة التصقت بالعالم، فقال «العالم الحديث»، وتعلقت بالحضارة «الحضارة الحديثة»، وارتهنت للثقافة «الثقافة الحديثة»... وفي أواخر كتبه وجدناه يُعمل لفظ «الحداثة» بما هو اسم، فيتحدث عن «نظرية الحداثة» و«تعريف الحداثة» و«توصيف الحداثة» و«نقد الحداثة». هذا مع سابق العلم أنه لطالما ورد وسم «تحديد الحداثة» و«توصيف الحداثة» في كتابات نيتشه؛ الشيء الذي يثبت أنه ما فتئ يهتم بهذا المفهوم ويستشكله ويجده مجال نظر واعتبار.

والناظر في مختلف هذه التحديدات والتوصيفات، على تباينها وتكرارها، يجد أن صفة «الحديث» عند نيتشه تفيد، لا دلالة الأمر الطريف المستجد، وإنما معنى الأمر الملتبس المبهم. ولئن نحن كنا نستبين في «الأمر الحديث» شأن جدته، فإن نيتشه كان يتبين فيه شأن انبهامه. ولما كان همه النظر إلى الإنسان بما هو كائن مقوِّم، وكان لا سبيل إلى ذلك إلا بالنظر إلى أعماله؛

---

(١٣٢) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, vol. 2, p. 135, para. 6.

(١٣٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 31, para. 125.

(١٣٤) انظر على سبيل المثال: Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), p. 514, para. 15 [13].

(١٣٥) انظر على سبيل المثال: Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 117, para. 4 and p. 139 para. 6.

(١٣٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 420, para. 41 [7].

أي تقويماته أو قيمه، طفق نيتشه ينظر إلى «الأمر الحديث» بما هو متعلق بالقيم؛ أي بما سمي: «القيم الحديثة». وهكذا، نظر نيتشه إلى «الحداثة» من جهة القيم، ونظر إلى «القيم الحديثة» من جهة طابعها الملتبس. والتباس القيم الحديثة عنده إنما معناه جمعها بين ما تعارض؛ شأن القوة والضعف والحياة الموت والصعود والنكوص. وعنده أن ما من أمر محدث إلا وهو بطبعه أمر ملتبس متعارض، وما من مسألة محدثة إلا وهي منبهمة بالطبع والجوهر(١٣٧). والإنسان الحديث عنده شاهد على تناقض القيم؛ مثله في ذلك كمثل الجالس على كرسيين اثنين يقول بنفس واحد وللأمر الواحد: «نعم» و«لا»، ويصدر الحكم ونقيضه، ويرى الشيء وضديده(١٣٨). وإن تحديد «الحديث» عنده لمعناه، من الجهة الفيزيولوجية، الأمر الذي يناقض نفسه فيشهد على تعارض نوازعه بحيث الواحد منها يدفعه إلى القوة والآخر إلى الوهن، والأول إلى الحياة والثاني إلى الموت، والسابق إلى الصعود واللاحق إلى النكوص(١٣٩).

وهكذا، يتبدى أن القيم الرائجة في عهد الحداثة صارت حمّالة أوجه، وأن الحداثة في مجملها ما هي إلا «التباس القيم»(١٤٠)، وما السيادة فيها إلا لفوضى أحكام القيمة المتضاربة التي تعدم فيها سلطة التقويم وحجيته(١٤١). خذ بنا، مثلاً، إلى المبدأ الذي طالما تغنى به الحداثيون؛ عنينا به مبدأ «القطع مع الدين»، والذي سماه الحداثيون «الدنيوية» أو «العلمانية»، فإنك واجد فيه لا محالة دلالة «القوة» من حيث هو جرأة على التخلص من الإله المسيحي، ودلالة «الضعف» من حيث إنه حفظ المبادئ الدينية نفسها فصار إلى «دنيوية مبادئ دينية» أو «دنيوية دينونة» أو «يسوعية دنيوية» بحسب عبارة نيتشه العجيبة. وخذ بنا، أيضاً، إلى مبدأ «القطع مع المعنى»، الذي صار يعرف عند الحداثيين بوسم «العدمية»؛ تجد أن هؤلاء إذ هم تخلصوا من المعاني والتقويمات العتيقة، لم يجرؤوا على أن يسنّوا مبادئ قوة جديدة، وإنما هم بكوا مآلهم الوهن. وبالجملة، في حمل الحداثة لهذه الأوجه الملتبسة المنبهمة التي شأنها أن تدل على القوة والضعف معاً لدلالة على فسادها. وإن «حال القيم الحديثة الفاسدة والمشتتة لتتطابق مع الحالة الفيزيولوجية لإنسان اليوم». ذاك ما لمحه

---

(١٣٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 89 para. 14 [119].

(١٣٨) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, épilogue, p. 90.

(١٣٩) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 160, para. 41.

(١٤٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 221, para. 15 [100].

(١٤١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 63, para. 132.

نيتشه وما سماه «نظرية الحداثة»(١٤٢). أكثر من هذا، إن الإنسان الحديث إنما صار يؤمن بهذه القيمة أو تلك إيماناً تجريبياً وحسب لا إيقاناً مبدئياً؛ فتارة يجرب هذه وتارة يجرّب أخرى؛ هذا إن لم يعنّ له التنازل عنهما معاً. وإن دائرة القيم المتجاوزة والمتخلّى عنها لتزداد اتساعاً، وإن الفراغ واللامبالاة في القيم ليتسع وينتشر. . . ها قد طوحت المطاوح بالإنسان الحديث إلى حد نقده كل القيم، أيما قيم، إذ صار يفتش عن أصلها ويستخبر ويستعلم، وما عاد يؤمن بها. وتلك هي الرعشة الكبرى التي اعترته؛ نعني رعشة العدمية(١٤٣).

ذاك هو حال «القيم الحديثة». وهي القيم التي نهض عليها «العالم الحديث». وما قام على واه أتى واهياً مثله. ونحن لو عَنَّ لنا أن نرسم «لوحة لمعالم الحياة الحديثة» وأفكارها، لتبينت لنا في هذه الحياة أمارات أربع: الصحيفة والمال والآلة والمخدِّر ـ وهي كلها «وسائط» و«وصائل». مما دل على أن الحياة الحديثة صارت، في المقام الأول، حياة وساطة. ذلك أن نيتشه لاحظ أن الحياة الحديثة تميزت عن القديمة بكثرة لجوئها إلى الوسائط. فهي حياة ديدنها أنها مُوَسَّطة، بينما كانت الحياة القديمة أكثر بساطة ومباشرة وسذاجة. وما من جانب من جوانب الحياة الحديثة إلا وصار قائماً على الوساطة. يشهد على ذلك أن الحضارة الحديثة هي حضارة التجار والوسطاء، لا باعتبار جانبها المادي وحسب، وإنما بالنظر إلى جانبها الروحي أيضاً. هذا «رجل الأدب» أو «صاحب القلم» أو «الناقد»، لئن تؤمل أمره لوُجد أنه دل على أنه إنما صار يشكّل «واسطة» أو «وسيطاً» بين الكاتب والقارئ. وهذا «الممثل» الشأن فيه أنه «واسطة» بين النص والمتلقّي. وذاك «المؤرخ» أمره أنه «وسيط» بين الماضي والحاضر مخلّط بينهما؛ أي ممزج بين الأمر الغرائبي والشأن الكوني. ناهيك بالوسطاء بين العلوم الطبيعية والفلسفة، وأشباه اللاهوتيين الوسطاء بين الإنسان العامي والكتاب المقدس(١٤٤). يضاف إلى ذلك، أنه أينما نظرت وجدت «الوساطة» سيدة كل المجالات والتخصصات: فهناك ممثلو العمال (النقابيون)، من حيث هم «واسطة» و«وساطة» بين العمال المنتجين وأرباب العمل. وثمة «رجال القلم» وسطاء بين العلماء والجمهور.

(١٤٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 108, para. 14 [139].

(١٤٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 250-251, para. 11 [119].

(١٤٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 74, para. 166, p. 74, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 92-93, para. 9 [167].

وهناك ممثلو الرأي العام من البرلمانيين ورجال السياسة الذين ينقلون إلى الساحة السياسية معاناة الفئات الاجتماعية. ومن جملة الوسائط أيضا «توسط» المدينة الحديثة بين المواطن وجماعته. فقد تحصل، أن حياتنا الحديثة صارت مكلفة جداً بسبب من تعدد الوسطاء هؤلاء وكثرة الوساطات، بينما في المدينة اليونانية القديمة، أو في بعض المدن الإسبانية والإيطالية، كان المرء يدافع عن نفسه بنفسه من دون وسيط، وكان لا يعير اعتباراً لممثله أو للمفوض عنه، ولا يحفظ له قيمة تذكر(١٤٥). وبالجملة، صارت حياتنا الحديثة مليئة بأنواع الوساطة التي لا يعلم لحدّ الآن أثرها علينا: «الصحافة والآلة والسكة الحديد والتلغراف كلها مقدمات لا أحد تجرأ على استنتاج ما يمكن أن تحدثه من ضرر. ذلك أمر متروك للحكم عليه بعد ألف سنة»(١٤٦). غير أنه من جملة الوسائط التي استرعت نظر نيتشه وأخذت باهتمامه أربع: وساطة المال بين الناس، ووساطة الجريدة بين الحدث وناظره، ووساطة المخدر بين الإنسان وسعادته، ووساطة الآلة بين العامل وعمله.

أولاً: من معالم الحياة الحديثة

١ ـ المال

الحق أن نيتشه ما فتئ يلاحظ الدور الذي صار يلعبه المال في المجتمع الحديث. فالحضارة الحديثة عنده حضارة المال، وهي حضارة الرأسمال أيضاً، وحضارة رجال المال والأعمال. ولذلك يصفها عادة بوسم «الحضارة التجارية»(١٤٧) أو «الحضارة المركنتيلية»، مثلما يصف الحكومة الحديثة بوصف «حكومة أصحاب الحوانيت»(١٤٨)، ويصف سياسة الدول الحديثة بميسم «السياسة المركنتيلية»(١٤٩)، ويسم المجتمع الحديث بسيما «المجتمع التجاري»(١٥٠). ثم إنه ليتحدث عن العهد الحديث بعامة بما هو عهد «ملوكية

---

(١٤٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 102-103, para. 254.

(١٤٦) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 155, para. 278.

(١٤٧) انظر على سبيل المثال: Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 402, para. 11 [146].

(١٤٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 152, para. 14 [192].

(١٤٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 125, para. 32 [2].

(١٥٠) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - printemps 1881)*, p. 182, para. 174.

الرأسمال والتجارة الكبرى والبورصة»[١٥١]، ويذكر أن في عهد الحداثة صار «لا يسود إلا المتاجرون بالسلع، حيث لا بارقة إلا من لمعان دنانيرهم»، ويضيف: «أنظروا إلى هذه الأمم، وقد أصبحت تمثل دور بائع السلع بمجموعها، تروها حقيرات الأرباح من أقذار أية دمنة لاحت لها»[١٥٢].

والحال أن نيتشه ما فتئ يقارن الحضارة التجارية الحديثة بالحضارة القديمة، فيرى أنه قديماً كان ينظر الناس إلى رجال تجارة المال بنظرة علو وازدراء، وحتى إن تم الإقرار بمسيس الحاجة إليهم، فما كان ذلك إلا من باب حاجة كل مجتمع إلى «مستكنّ أحشائه»، بينما اليوم صار هؤلاء التجار «القوة المهيمنة على الإنسانية الحديثة ومكونها الذي صار الجميع ينظر إليه بعين الحسد»[١٥٣]. وقديماً كانت الثقافة اليونانية مبنية على المنافسة الفنية والرياضية، وكانت الثقافة الرومانية ناهضة على طلب النصر والعلم بالحقوق، أما اليوم فقد صارت التجارة ثقافة المجتمع[١٥٤]. وبالجملة، صارت التربية الحديثة موجهة إلى خلق إنسان المال. وهو إنسان شعاره «ربح المال بأسهل الطرق الممكنة». وما هذه التربية السريعة إلا التربية التي شأنها أن تصنع الربح السريع، والشأن فيها أن تقرن التنشئة بالمال: كلما زيد صاحبها تربية، زيد مالاً، ولا تقدم له ولا تحصيل للثقافة إلا القدر الذي يخدم به الربح العام والتجارة العامة[١٥٥]. وما كان هذا الأمر ممكناً لولا أن صارت التربية والتعليم مؤتمِرَيْن بإمرة رجال الأعمال. وما يريد هؤلاء سوى الربح والربح من دون سواه[١٥٦].

لقد صار المال، في زمن الحداثة هذا، قوة ومجداً وكرامة وحظوة وسطوة[١٥٧]. صار الجميع يتهافت على المال. وصار الملأ يقول ـ وقد أوتي

---

(١٥١) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 166, para. 292.

(١٥٢) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 260, para. 21, p. 260, and

نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٤٠.

(١٥٣) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 126, para. 6.

(١٥٤) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - printemps 1881)*, p. 183, para. 175.

(١٥٥) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, pp. 61-62, para. 6.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٢، الفقرة ٦.

(١٥٧) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - printemps 1881)*, pp. 210-211, para. 203.

منه قدر كفاية ـ «هل من مزيد؟!». وصار شعار عصرنا: «المزيد من المال، المزيد»[١٥٨]. فمن شأن التملك أن يدفع إلى التملك، وذلك بحيث تصير رغبة الإنسان أن يرغب أن يتملك، ويصير مبدأه هو: «لاشيء يُعَدُّ ويعتبر سوى المال»، مع أن ما يعد على الحقيقة مهين الشأن هو «المال» وما يعد جليل الشأن هو الروح[١٥٩]. ولئن حق أنه بالتملك يحقق الإنسان استقلاله وتحرره، فإن ذلك لا يتم إلا إلى حد معين؛ ثم لا يلبث الأمر ينقلب بحيث يصير التملك مالكاً لصاحبه وسيداً عليه ويتحول المالك إلى عبد أجير إلى المال، مآله أن يضحّي بوقته وفكره وينشئ العمل بعد العمل ويبذل الجهد بعد الجهد ويرتهن إلى غيره ويستتبع إلى سواه ويصير عبداً للدولة إمَّعَة إمَّرَة بعدما كان ينشد حريته وحميميته واستقلاله[١٦٠]. وإن من شأن هذه الرغبة الجامحة في جمع المال أن تصنع الإنسان المتهافت الوسواسي الذي شأنه ألا يصبر، ليل نهار، على رؤية الآخرين يراكمون الأموال ويكنزونها، وأن يسعى إلى العمل بمثل ما عملوا به، فلا يسعد إلا وقد اكتنزت الأموال بين يديه وتراكمت. فأمام المال إذاً يتهافت الإنسان، لا يصبر عليه ويحبه في آن.

وإن من شأن ذلك أن يقود الإنسان إلى التعطش إلى السلطة وإلى التعلق بمصادر النفوذ. ولئن تبدلت أنحاء التعطش إلى السلطة عبر حقب تاريخ الإنسان، فإن الدافع إليها ما تبدل أبداً. وإن عدم الصبر على المال، وحبه الحب الجم، لهو سبب هذا التعطش والجشع. ولئن كان المسيحيون قد تعصبوا قديماً حباً لله، فإن المحدثين اليوم أساس التعصب عندهم هو حب المال؛ أي حب ما من شأنه أن يرضي عندهم الإحساس بالقوة ويدغدغه[١٦١].

وما كان المال الذي صار يلعب دوراً في المجتمع الحديث بأي مال مهما كان قدره، وإنما هو المال العميم. وهو مال يقاس هنا بالإضافة إلى صاحبه ومالكه. وما هو بأي صاحب، ولا هو بأي مالك، وإنما هو صاحب المال الخمول والفرد الأرستقراطي المترف والشخص الوارث الغني. ولئن كان القدر من المال نفسه يلزم أن تقاس قيمته، من حيث المبدأ، بالجهد المبذول

---

(١٥٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 69, para. 21.

(١٥٩) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 175, para. 310.

(١٦٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٧، الفقرة ٣١٧.

(١٦١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - printemps 1881)*, pp. 211-212, para. 204.

فيه لا بالكسل المبسوط فيه - مع سابق العلم بتناسب المال والجهد - فإن الواقع الحديث عن هذا الأمر بمعزل، وهو يشهد بخلافه. ففي عالم المالية الحديث ما يعيده الدرهم الغني الخمول هو أكثر بكثير مما يعيده الدرهم الفقير الشغيل الكادح. لقد صارت قيمة الموضوع لا تقدر بالجهد المبذول فيه والشغل المستثمر والقيم الأخلاقية المرتبطة به، وإنما بحاجة الغير إليه: كلما احتاج إليه الغير غلا ثمنه. وذاك ضرب دهيّ من الابتزاز والاختلاس[١٦٢]. وإن الطبقة التجارية الحديثة لتريد أن تفرض على الناس أغرب البضائع وأعجبها وأقلها فائدة، وذلك من غير أن تستثمر هي في البضائع المطلوبة بأحق الطلب. وإنها لتنظر إلى حاجاتها الخاصة، لا إلى حاجة المستهلك المفيدة. ولا ثقافة لها سوى ثقافة العرض والطلب، أما قيمة الأشياء والناس، فإنها تأتي من الاعتبار في المرتبة الأخيرة[١٦٣]. وعندها أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا بالمال[١٦٤]، لدرجة أن النبل والكرامة صارا يحصلان بالمال ويشتريان بالنقود؛ أي صارا أمراً يشتريه أصحاب الحوانيت بذهب أصحاب الحوانيت. بيد أن لنا أن نستحضر ههنا قول نيتشه: «ما أزهد قيمة ما يباع ويشرى»[١٦٥]!

ولقد عبّر نيتشه عن سطوة المال على الأذهان بحديثه عن «الأرواح التجارية» أو «العقليات المتاجرة». وهي أرواح تسعى إلى تشكيل طبقة ذات أهداف مالية منظورة ونظام عملي يومي أشبه ما يكون بنظام عبيد القدامة؛ أي أنها تروم تكوين طبقة من الناس تسعى إلى الاغتناء وتملك التأثير وتهتم بالسياسة. وإن حظوة هذه الطبقة الناشئة وسطوتها جعلت يدها تمتد لتضع الفنانين والعلماء في خدمتها ما داموا في حاجة إلى مالها[١٦٦]. كذلك تكون سطوة «حزب المال» في زمن الأرواح المتاجرة[١٦٧]. والحق أنه كان من شأن ملاحظة نيتشه سطوة المال في المجتمعات الحديثة أن أبدى الكثير من دواعي الريبة في العلم الذي ما فتئ يهتم بعالم المال؛ نعني به «علم الاقتصاد».

---

(١٦٢) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 30, para. 25.

(١٦٣) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - printemps 1881)*, p. 584, para. 7 [108]

(١٦٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 70, para. 29 [58].

(١٦٥) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 253, para. 12, and

نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٣٢.

(١٦٦) Nietzsche: *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 263, para. 738, p. 263, et *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 506, para. 6 [200].

(١٦٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 24, para. 12 [13].

فلطالما نبه إلى خدعة العلم الاقتصادي المتمثلة في إيهامه الناس بضرورة تبنّي أدلوجة اليسر والأمان والخوف والكسل والجبن، بما هي القيم والقوى التي من شأنها أن تزيل عن الحياة طابعها الخطير وتنظم حياة الناس، بينما الحق الذي يلزم أن يقال: إن «الشأن في النبتة البشرية أنها تزدهر وتنمو وتستقوي بالمخاطر المحدقة والظروف غير الآمنة، وذلك حتى لئن حق أنها تفقد الكثير من أفرادها»[(١٦٨)]. إن لمن شأن الاقتصاد أن يعرب عن رغبة الحياة الحديثة في أن تكون مصانة من المخاطر مؤتمنة ما أمكنها، بيد أنه ما كان من شأن الحياة أن تستقوي بفقد المخاطر، وإنما شأنها أن تربو بازديادها. فإن هي عدمت المخاطر، فقدت قوتها الحيوية والنزوعية، واحتاجت إلى مثيرات اصطناعية؛ نعني إلى الثورات والحروب[(١٦٩)].

ولهذه الأسباب مجتمعة قال نيتشه: «إنني أعارض روح التجارة بما أني أعارض روح العصر»[(١٧٠)]، وقال: «لئن كان المال تعبيراً عن الرغبة في السلطة، فإن من شأنه أن يدفع صاحبه إلى تحمل أسوأ المهانة»[(١٧١)]. وما زال نيتشه يرثي لسطوة المال في مجتمعنا الحديث حتى خاطب زرادشت الإنسان بلا مال قائلاً: «لا شيء يُصيِّر المرء دميماً قدر ما يكون المرء بلا مال»[(١٧٢)] - ذاك النبل والكرامة الذي يحصل بالمال ويشترى بالنقود، يشتريه أصحاب الحوانيت بذهب أصحاب الحوانيت. لكن، هل لنا ههنا أن نكرر مرة أخرى قول نيتشه: «ما أزهد قيمة ما يباع ويشترى»! وما زال جدل المال فاعلاً في المجتمع الحديث حتى صار المال قيمة القيم، وحتى هو عوض القيم القديمة، بما فيها القيم الأخلاقية: لقد صارت التجارة العالمية، بتبادلاتها الشديدة التنوع، تسلب الفضيلة وتشتريها[(١٧٣)]. ولئن بدا نيتشه حالماً في شبابه (١٨٨١ - ١٨٨٢) أمام معضلة «سطوة المال»، حين نادى بأن يأخذ الحكماء بزمام الأمر

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨، الفقرة ٢٧ [٤٠]، و Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 422 para. 483.

(١٦٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 359, para. 3 [112].

(١٧٠) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 412, para. 11 [272].

(١٧١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 450, para. 5 [21].

(١٧٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 70 para. 29 [58].

(١٧٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 95, para. 9 [173].

ويحتكروا سوق المال ويهيمنوا بطريقة عيشهم وبعد أنظارهم ويسنّوا للغنى معنى وللثروة فائدة[١٧٤]، فإنه ما فاته أن يتنبه، في الوقت ذاته، إلى الكارثة المحدقة بالبشرية بأثر من سطوة المال عليها: «أرى تجمعات ضخمة رهيبة ستعمل على تعويض الرأسمالية الفردية. أرى البورصة وقد أصابتها اللعنات ذاتها التي أصابت دور القمار اليوم»[١٧٥]. وقبل وبعد، ما نحسب نيتشه ههنا إلا مردداً قول الشاعر الروماني فيرجلو في كتاب «الكوميديا الإلهية»: «بالمال تستحيل «لا» فتصير «نعم»».

٢ ـ الصحيفة

لعل ما يجمع المال بالصحيفة كونهما معاً، بما شأنهما أنهما قاما على التكسب، يمثلان ما أسماه نيتشه «عهارة الروح»[١٧٦]. غير أن ثمة تعالقاً آخر بين المال والصحيفة مفاده أنه: «قد يعمد المرء صاحب المال والحظوة إلى أن يجعل من رأي ما رأياً عاماً». فبالمال تشترى الآراء الصحافية، وبالمال يتم إسكات الآراء الأخرى، وبالسلطة يتم إقناع البعض بالسكوت عن رأيهم، فلا ضير عليهم إن هم كسبوا، بسكوتهم وبعدم إبداء آرائهم في الصحافة، قدراً من المال والحظوة. وإن للصمت الخبيث ديدن بعض الناس خدمة لحزبهم أو سياسية بلدهم أو مصالحهم الخاصة. وإن لمن شأن هذه المواقف الصَّموتة أن تؤدي إلى تآمر الجميع؛ كل يناجي نفسه ويراجعها ويساومها في أن يضحي برأي أو رأيين، فيتنهي الجميع إلى أن يضحوا بخاصّ رأيهم ولا يقولوا منه إلا عامِّيه[١٧٧]. أَوَليست الصحافة هي من جعل من العهد الحديث «عهد الآراء العمومية»، وبالتالي عهد غياب «الآراء الخصوصية»[١٧٨]؟ ولذلك كله، لئن ألفى نيتشه للعصر الحديث السمة الأولى ـ وهي «المال» ـ فإنه وجد للعصر ذاته سمة ثانية هي سمة «الصحافة» وثقافتها. فالعصر الحديث عنده عصر «عالم الصحائف والورق»[١٧٩]، والحضارة الحديثة عنده «حضارة الصحف»، وهي

---

(١٧٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 373, para. 339.

(١٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٢، الفقرة ٢٥٢.

(١٧٦) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 79, para. 31.

(١٧٧) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 317, para. 447.

(١٧٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 26 para. 2.

(١٧٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 352, para. 8 [93].

حضارة «المدن الكبرى والصحف والحمى والجهد الباطل»(١٨٠). والصحافي عنده وجه من أوجه الحداثة. وهو «عبد اليوم وعبد ورقه»(١٨١).

والذي عند نيتشه، أن الناظر إلى كنه الروح الحديثة يستشف أنها دائمة السعي إلى الترفيه والاستسهال والإسكار. وهذا ما تحققه لها الصحافة. فشأنها، بدءاً، ألا تقرأ شيئاً، وإن حدث أن قرأت شيئاً، فلا تقرأ إلا الصحف. وما من روح تحاول أن تقرأ ما وراء الأفكار وتعشق في الكتب نقط استفهامها أكثر مما تعشق بياناتها وعباراتها، إلا وما كان من شأنها أن تعثر على نفسها في ما يكتب اليوم. ذاك أثر من آثار قراءة الصحف في زمن الحداثة. وإن لمن شأن حرية الصحافة التي تتشدق بها الحداثة أن تقود الروح إلى أن تلاقي دمارها(١٨٢)، وما حرية الصحافة إلا مزحة ثقيلة الوقع على الأنفس الخفيفة(١٨٣). وضداً على اعتبار هيغل الصحيفة «صلاة الإنسان الصباحية التي تجعله يحيا في العالم وكأنه يحيا في بيته»، فإن نيتشه لا يرى في ما «تقذف» به الصحيفة في الصبيحة من جائبات سوى «قيء الصباح» (Vomitus Matutinus)(١٨٤)، ولا يرى فيها إلا «نسيجاًامن الفظاعة» و«ألموضة مقرفة»(١٨٥). وإنه، إزاء عهد الصحافة هذا، ليتخذ موقف المعتزلة المتهكمة من عالم الجرائد والثقافة الصحافية، قائلاً: «إن من شأننا أن نحتقر كل ثقافة تنهض على قراءة الصحف أو على الكتابة في الصحف»(١٨٦).

ويبحث نيتشه عن سبب التهافت على عالم الصحف، فلا يجد من داع إليه سوى كون العالم الحديث لا يشهد على كثرة الأحداث ووفرة الماجريات وتعدد الجائبات، وإنما، بالضد مما يدعيه البعض، سمة عصرنا غياب الأحداث الجسام. والمترتب عن هذا، أن الحضارة الحديثة إنما صارت فاقدة لبعدها التاريخي. فما عاد الإنسان الحديث بمكنته أن يحيا الأمر التاريخي

(١٨٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 295, para. 75.

(١٨١) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 136, para. 20.

(١٨٢) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 168-169, para. 34 [65], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 77, para. 182.

(١٨٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 179, para. 34 [92]..

(١٨٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 216, para. 11 [7].

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٤، الفقرة ١١ [٢١٨].

(١٨٦) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 242, para. 35 [9], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 294, para. 72.

الحق، وأن يسهم في أحداث التاريخ الجسام، ولذلك هو صار يزدرد الماجريات ما إن تظهر، ويتهافت على الجائبات ما إن تبدو(١٨٧). أكثر من هذا، يتبين نيتشه في ثقافة الصحافة هذه عبادة وثنية للأمر اليومي والشأن اللحظي والهمّ الآني. ولئن كان القدماء قد نبهوا، في سالف العصور، إلى مخاطر النظر الجدي إلى اليوم واللحظة، وكان شعارهم: لا تحفل باليوم ودعك وشأن الآن (Nil admirari)، وإنما احفل بالأمور الجسام واعتن بالشؤون الخوالد؛ فإن جديد الروح الحديثة الوحيد أنها صارت تعنى بالحيز الهام الذي تخصصه الجرائد للأخبار والجائبات. وإن لسان حال الإقبال على الصحيفة اليوم ليقول: «أَمَا من مزيد؟!»؛ مما دل عند نيتشه على فضول الروح الحديثة المرضي. وفي ذلك دليل عنده على عامية العصر الذي صار يبجل ما كان القدماء يحقرونه(١٨٨). وإن المحتفين بالشأن اليومي والآني واللحظي، والمعتنين بالماجريات والجائبات والحوادث، لهم أولئك الذين يحشرهم زاردشت ضمن زمرة «ذباب الساحة العامة» أصحاب «طنين الذباب المسموم»: ديدنهم أن مع كل دخول جديد موضة جديدة: غداً سيعتقد عقيدة جديدة، وبعد غد سيستبدل بها أجدَّ منها» ـ هؤلاء إذاً هم «عبدة الآلهة الصاخبة في الحياة». وإنهم ليعتقدون أنهم أسياد الساعة، ولما كانت الساعة تتطلب السرعة، فإنهم صاروا عبدة السرعة لا سادتها(١٨٩). وفضلاً عن هذا وذاك، لولا البرلمان والصحافة لما تَسَيَّد «الحيوان القطيعي» العامي، ولما هيمن في الأزمنة الحديثة، ولما كان له فيها التمكين والأيد(١٩٠).

٣ ـ الآلة

سمى نيتشه العهد الحديث «عهد الآلات»(١٩١)، وتحدث عن الثقافة الجديدة التي استحدثها العصر بما هي «ثقافة الآلات»(١٩٢)، ووسم الثقافة

---

(١٨٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie,* p. 352, para. 8 [93].

(١٨٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, p. 126, para. 6.

(١٨٩) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, pp. 70-71, and
نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(١٩٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 103, para. 255.

(١٩١) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 155, para. 278.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣، الفقرة ٢٢٠.

الحديثة بوسم «الثقافة الصناعية»[١٩٣]، وخص الحضارة الحديثة بميسم «الحضارة الصناعية والنفعية»[١٩٤]. وكان أن وجد في دخول الآلة إلى قلب الحياة الحديثة علامة على بدء عهد «استعباد للإنسان مجهول الاسم وغير محدد الهوية»[١٩٥]. ففي عصر الآلة هذا تصير السيادة للمعمل ويستحيل الإنسان مجرد لولب أو مسمار كبير[١٩٦]. وفي عصر الآلة هذا ما عاد الجهد العضلي ينفع، والجهد الذهني صار لتشغيل الآلات مستعبَداً مستتبَعاً، فكان أن صار العهد عهد وهن جسمي وقوة ذهنية متنامية[١٩٧].

والحال أن نيتشه، منذ كتاباته الأولى، تنبه إلى هيمنة الآلية على الحياة الحديثة. قال في مخطوطة كتاب **ميلاد التراجيديا** (١٨٧٢): إن تقسيم العمل مبدأ متوحش ينم عن سيطرة الآلية على الإنسان ويناقض مبدأ الحياة العضوية، وذلك بما ثبت من أن من شأن الجسم العضوي أن يكون واحداً لا وجود فيه لأجزاء منفصلة. وأضاف: إن لمن شأن الإنسان المعزول أن يبلغ من الضعف والوهن ما يجعله يسقط صريع العبودية[١٩٨]. وإذ لا حظ نيتشه ذلك واستنكره، فإنه ألحقه بأثر الآلة على الشغل، فقال: «يتحدثون عن «كرامة الشغل»! إنما حديثهم هذا هراء حديث واستيهام من أبلد الاستيهامات... وإنه لحلم عبيد. كلهم يسلمون أرواحهم للعذاب حتى يتناسلوا كالنباتات التناسل البئيس وينسبون هذا الإجهاد البئيس إلى ما يسمونه كرامة. يقولون عن الشغل إنه كريم! وأقول: لا كرامة إلا للشغل الذي تنجزه ذات حرة الإرادة. وإن لمن شأن الشغل المتحضر حقاً أن ينعتق من ربقة المشاغل. وبالضد، إن العبودية هي إحدى سمات الحضارة الحديثة المحددة لها المحركة»[١٩٩]. ثم إن لمن شأن الآلة، بما هي ما يسرِّع خطى الصناعة وييسرها، أن تجنح إلى تصنيع البضاعة الأكثر رواجاً ـ وإلا ما كانت الآلة مربحة وهي التي دأبها أن تستعمل الاستعمال القليل وتتوقف بسبب من العطل والعطب التوقف الكبير.

---

(١٩٣) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 82, para. 40.

(١٩٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 233, para. 638.

(١٩٥) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 164, para. 288.

(١٩٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 382, para. 367.

(١٩٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٧، الفقرة ٧٩.

(١٩٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 209, para. 3 [44].

(١٩٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣، الفقرة ٧ [١٦].

لكن وراء «رزق» الآلة هاته جمهوراً. وهو جمهور لا يحتكم إلى جودة البضاعة، وإنما إلى مظهرها البراق وثمنها الملائم. هكذا يتبادل الإنسان والآلة التغابي: إنه يؤدي بالآلة إلى إنتاج المواد الغبية، وهي توفر له المظهر البراق الغبي والسعر المناسب(٢٠٠).

ومفارقة أخرى تشهد عليها الآلة: فهي التي تعد أعلى مقدرة للإنسان على الابتكار، لا توظف من قوى المشتغلين عليها إلا أسفلها وأدناها وأقلها اعتماداً على النظر والفكر والذكاء. ولئن حق أنها أفلحت في أن تطلق من عقالها مجموع قوى ظلت نائمة لزمن طويل في غياهب الوجود البشري، حق أيضاً أنها لا تستحث القائم بأعمالها على الرفعة وفعل الأفضل؛ أي على صيرورة الإنسان ـ الآلة مبدعاً مبتكراً فناناً. ولئن صح أنها تستحث الإنسان على النشاط، فإنه يصح أيضا أن نتاجها، وقد اتخذ شكل تنميط وتوحيد، يؤدي مع مرور الأيام إلى أثر عكسي؛ نعني إلى استبداد الملالة والسأم بروح كانت تتوق، متوسلة الآلة، إلى عطالة منتجة فعالة(٢٠١). وإذا ما حق أن من شأن الآلة أن تعلّم البشر حسن التنظيم وإتقان العمل بحيث الفرد الواحد يستقل بالمهمة الواحدة وبحيث يؤدي تسلسل الأعمال إلى تكامل وتآزر الأفراد ـ وبالتالي تقدم نموذجاً أمثل لكيفية تنظيم الأحزاب ولكيفية انتهاج التكتيك العسكري زمن الحرب ـ فإنه يحق أن نلاحظ أيضاً أنه ما كان من شأن الآلة أبداً أن تعلّم الفرد التسيد على نفسه أو أن تمكّنه من ذلك. إنما الشأن فيها، بالضد من ذلك، أن تجعل من الحشود البشرية آلة نمطية واحدة تذيب فيها الفرد وتجعل منه مجرد أداة للاستعمال بغاية تحقيق بغية واحدة. وهي بذلك لا تعلّم الناس إلا أمراً واحداً: فائدة التمركز والتجمع. ومن ثمة، فإنها ما كان من شأنها أن تنمي في الإنسان المقدرة على الاستقلال بالرأي والقرار. ولذلك، فإنه لئن كان للآلة أن تنمّ عن شيء، فإنما هي تنمّ، بدءاً، عن الروح القطيعية، وتبعد عن الروح الأرستقراطية(٢٠٢). إن أمر الآلة بهذا ألا تكون من الأمر الشخصي الفردي في شيء. فهي تجرد الشغل من سمته الفردية الحرة، وتحرم المرء من إنسانيته الحقة. ومن ثمة، تهين كرامة الفرد المهانة. ولئن كان قديماً شراء منتوج صانع تقليدي ما يفيد تمييزه وتخصيصه وتكريمه،

---

(٢٠٠) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, pp. 156-157, para. 280.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٣٣، الفقرة ٢٢٠.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢، الفقرة ٢١٨.

فإن شراء منتوج صناعي اليوم قد فقد كل هذه المميزات والسمات، وصار غفلاً نكرة غمراً وصاحبه ـ إن كان له صاحب حقاً، وإلا فالآلة صاحبته ـ خامل الذكر هملاً[٢٠٣].

تلقاء عالم الآلة النمطي هذا، قام حال الإنسان الشغال الحديث بما هو العبد الشغيل. والناظر في حال هذا الإنسان، الذي استتبعته الآلة واستكرهته، يجد أن حاله صار يشبه حال مستعبِدته: فهو مثلها طبيعته صارت كالآلة: بارد ونافع ومتخصص شأن الآلة بالتمام والكمال. وهو قطعة مجتزأة من إنسان لا إنسان كامل على التحقيق[٢٠٤]. وبالفعل، لقد صارت الآلة نموذج الإنسان، وصار الشغل الآلي نموذجاً للشغل الإنسي. ولئن كان الهدف من تحديث الشغل، بدءاً، تشغيل الإنسان وتمييز جهده، على نحو إنتاجي آلي، فإن «تألية» العمل (Machinisation) انتهت به إلى أن صار نهباً للضيق والبرم والروتين الذي يقتضيه كل نشاط آلي.

والحال أنه وُجدت بعض المذاهب الفلسفية التي نهجت مع الإنسان منهج الترغيب، محاولة أن تزين له في نفسه شكل الوجود الآلي القهري هذا، بما هو أعلى أنماط وجوده الإنسي وأشرفها. ذلك جهد الوضعية والنفعية والكانطية الترغيبي. وهو الجهد الذي دفع بالإنسان إلى منتهى استعباده[٢٠٥]. والحق أن شأن الشغل الآلي الحديث أن يؤدي إلى تجزيء الإنسان وتشطيره، فيصير أشبه ما يكون بذلك المخلوق العجائبي المسيخ، الذي تحدث عنه هوراسيوس (٨٥ ـ ٨ ق.م) في بدء كتاب **فن الشعر** الذي هو ترقيع كائن وترميقه، وهو ليس كائناً حقيقياً صنع من قطعة واحدة. وما مثله بمثل الإنسان الصحيح السوي، وبما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى ينظر إليه في وحدته وجملته، فلا يقوم باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنساناً، كذلك لا يوصف إنسان التقنية بجملة الإنسان إلا مجازاً. فاليد، إن قيل: إنها الإنسان، لا يقال ذاك إلا توهماً لا حقيقة من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان. وقس على ذلك الدماغ واللسان. أوَليس الإنسان، إذا ما هو صور صورة مثمرة، ظهر بما هو صورة واحدة يخدم أعضاؤه بعضها بعضاً؟ أين هذا

---

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٨، الفقرة ٢٨٨.

(٢٠٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 89, para. 25 [242].

(٢٠٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 114-115, para. 10 [11].

الإنسان المسيخ شبيه الإنسان بالإنسان اليوناني الأرستقراطي التام البنية الحسن القوام والقالب؟

وبالفعل، إن التنامي المتزايد للاستغلال الاقتصادي الذي يروح الإنسان الحديث ضحيته، وكذا انتشار الآلية على نحو كبير، كان من شأنه أن ألجأ الإنسان إلى أن يصير مناطاً بأمر نفعي معين، وأن يتعلق به. بل إن الإنسان صار يقاس بنفعه في مجال معين. هذا يطلب منه مهارة اليد، وذاك خفتها، وثالث رقتها... ها نحن في عهد الإنسان المنمط المسوى على المقاس. وإن حياة التنميط والتسوية هذه التي صار يحياها الإنسان الأوروبي الحديث لهي ما يكني عنه نيتشه عادة بوسم «طريق الحياة الصينية» (Chinoiserie). وإن العهد عنده لعهد العيش على طريقة «الحياة الصينية» في العيش، بما هي صارت طريقة تفكير وعيش تلائم حياة «النمل الشغيل»(٢٠٦). وفيها يؤول الإنسان إلى كائن منمط؛ أي إلى كائن تم تدجينه وتهذيبه وتشذيبه وجعله على مستوى واحد؛ أي تسويته حتى يصير موافقاً لما هو مطلوب منه. وإن لمن شأن هذا الإنسان أن يجمد على ذلك الحال من النمطية والتسوية، وأن يحيا إلى الأبد حياة صينية لا تبديل فيها ولا تغيير. والحال أنه عندما تنظم الكرة الأرضية على هذا النحو النمطي الحتمي، فإنه لن يجدي الإنسانية نفعاً إلا أن تصير للأرض آلة طيعة، كما لو كانت هي ساعة فائقة التنظيم والدقة والضبط لا مكان فيها للتميز أو التفرد، ولا موقع فيها للفرد بالانفراد عن الخلق، وإنما ديدنه أن يقتدي بأعمال العوام، وأن تذوب قوته الصغرى في قوة الجماعة الكبرى(٢٠٧). وتلك لعمرنا «حياة عمالية صينية» (Chinoiserie ouvrière)، وهي حياة يضطر إلى عيشها الإنسان إلى أبد الدهر خاملاً جامداً دونما عراك تقتضيه الحياة أو تغير(٢٠٨).

فلا غرابة إذاً أن يقارن نيتشه بين تصور الشغل زمن القدامة وزمن الحداثة. ففي القديم كان الشغل يعتبر عاراً وشناراً؛ أي أمراً معيباً للروح والجسد. أما في زمن الحداثة هذا الذي تميز، أساساً، بالإقبال على الشغل، والمواظبة على الوقت الفخورة بذاتها البليدة، فإن الشغل صار أمراً مبجلاً

(٢٠٦) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - printemps 1881)*, p. 217, para. 206.

(٢٠٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 419, para. 477.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٦، الفقرة ٧٨.

معظّماً[٢٠٩]. وقد عبر نيتشه عن البينونة بين هذين التصورين، على عادته، باستعارة لفظي «البراءة» و«الإثم». فالقدماء إنما كان نظرهم إلى الشغل بعين الضمير الآثم؛ إذ كان تأثيم الشغل دأبهم، وكان الإنسان النبيل يتستر على شغله ويخفيه عندما تلجئه الضرورة إلى إتيانه، وكأنه يتستر على عار لحق به، مثلما كان العبد يشتغل وقد هاله وأضناه أمر كونه يقوم بشيء محقر في ذاته مزرٍ به. أما في عهد الحداثة فقد فقد الشغل سمته التأثيمية هذه، واكتسب حلة تبريئية. لقد استبرأ الإنسان الحديث الشغل، واستأثم التعطل والتبطل، وصار مبدأ الإنسان الحديث: «من الخير لك أن تفعل شيئاً، مهما قل شأنه، على ألا تعمل شيئاً على الإطلاق»[٢١٠]. والحال أن الناظر الممعن في إقبال المحدثين على الشغل وتبجيلهم إياه، يقف بنظره على أن هذا الأمر إنما كان يخفي رغبتهم المستورة في إيجاد أُلهية وسلوى وتعزية عن معاناتهم المنظورة. ومبدأ هذا العزاء والتنفيس هو إغضاء نظر المُعاني عن معاناته، وإشغال الوعي بنشاط آلي ثابت قارّ وبه وحده دون سواه، حتى لا يتبقى وقت للتدبر في أمر معاناته. وإن «عبيد الشغل» هؤلاء المحدثين لأوقفوا حياتهم على النشاط الآلي، وما يتطلبه من انتظام مطلق وطاعة عمياء ونمط حياة قارّ ثابت ووقت مملوء عن آخره ونكران للأمر الشخصي والشأن الذاتي وإهمال تام لأمور النفس والروح[٢١١]... ذاك «قرن الشغل»[٢١٢] وعهده، وهو زمن «أغفال العامة من العبيد الدائمة الشغل المتعبة المجهدة المفتقدة إلى الراحة»[٢١٣].

٤ ـ المخدِّر

لا خفاء أن الحياة الحديثة افتقدت «القوة» والإنسان القوي، وطلبت «السعادة» والإنسان السعيد. بل إنها ما طلبت هذه وهذا إلا لأنها افتقدت تلك وذاك. وذاك عين التناقض. كيف يمكن فاقد القوة ـ والقوة مكسبة للسعادة عند نيتشه ـ أن يطلب السعادة ـ اللهم إلا على غير وجه طلبها الحق؛ أي بتوسل

(٢٠٩) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 101-102, para. 58.

(٢١٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 220-221, para. 329.

(٢١١) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 161, para. 18.

(٢١٢) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 147, para. 30.

(٢١٣) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 402, para. 11[246].

الحيلة والتمحل بالذريعة؟ وما هذه «الواسطة» القادرة على إكساب السعادة من غير قدرة على تحقيقها سوى «المثير» أو «المخدر» أو «المسكر». فحيثما ثمة حاجة إلى مثيرات، فتلك أمارة على أن تدفق القوة العفوي معدم، فيراد إذاً اصطناعه(٢١٤). وما كانت ثمة من وسيلة شأنها أن تصنع الإحساس بالقوة الشبيهية من غير قوة حقيقية سوى الوسيلة الوهمية. ومن ثمة: «صارت المشروبات الروحية والمخدّرات وسيلة لتحقيق [وهمي] الإحساس بالقوة»(٢١٥). غير أن من شأن المشروبات أن تهب الشريب، آنياً ولحظياً وفورياً، الإحساس بالقوة، وأن تورثه، بعدياً وعقباً، القرف من نفسه والضيق بذاته(٢١٦).

والحال أن نيتشه طالما أذهلته «بدعية» العصور الحديثة حين يتعلق الأمر باصطناع الوسائل الوهمية وتمحّل الحيل. وليس لعصر شأنه الإحساس بالفراغ والتيه إلا أن يكون مبدعاً حين يتعلق الأمر بالتفنن في إبداع وسائل الإسكار والتخدير والتأثير. هذا مع إحاطة العلم أن الإسكار صنوف: فثمة الإسكار بالموسيقى، وثمة إسكار الشهرة، وإسكار العمل، وثمة السكرة بكل أنحاء الأدلوجات حزبية كانت أو مالية أو عصبية...(٢١٧) وما زال نيتشه يستغرب لهذه «الحاجة [المحدثة] المتنامية للمخدرات» في زمننا هذا(٢١٨)، وما زال هو يسترعي انتباهه دور المخدرات والمسكرات والمثيرات في هذا العهد، حتى قال قول المتنبئ: «لعله سيأتي يوم يقوم فيه من يحكي لنا عن تاريخ المخدرات! هو ذا تقريباً تاريخ «الثقافة» ذاتها، أو ما يدعى «الثقافة العليا»، لا فرق»(٢١٩). والذي عنده، أن الثقافة الحديثة بأكملها صارت ضرباً من «المخدر» الذي شأنه أن يكسب صاحبه وهم القوة المفتقدة. فالموسيقى الحديثة صارت لمستمعها مخدراً، والمسرح الحديث صار بدوره لمتفرجه مسكراً(٢٢٠). ذاك هو ما دعاه نيتشه «[تحقيق] السكرة بالفنون والحفلات والجمال»(٢٢١).

---

(٢١٤) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 300, para. 1 [44].

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٤١٧، الفقرة ٤ [١٩١].

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٠، الفقرة ٤ [٢٠٣].

(٢١٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 24-25, para. 25 [13].

(٢١٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p.123, para. 2 [113].

(٢١٩) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 115, para. 86.

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٥، الفقرة ٨٦.

(٢٢١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 417, para. 4 [191].

فقد تلخص مما تقدم، أن الحضارة الحديثة، المصابة بالعياء والإنهاك والوهن، الدائرة على الرتابة والنمطية، صارت تخشى الجهد خشية المارد من الماء المبارك. ولذلك أنت واجد عبيد اليوم ينشطون للبحث عن وسائل الترويح والتنفيس. وما كان المسكر إلا إحداها(٢٢٢).

ثانياً: من أفكار المحدثين

مفهوم «الأفكار الحديثة» عند نيتشه مفهوم يشمل جملة الأفكار سليلة الثورة الفرنسية؛ من «مساواة» و«تقدم» و«عدالة»... وهي الأفكار التي لم تعمل، على التحقيق، إلا على تصيير الأفكار المسيحية أفكاراً دنيوية؛ أي على دنيوية المسيحية. وهي تشمل كل الأفكار السياسية الحديثة من «قومية» و«مسألة عمالية» وتصور للجريمة والانتحار والزواج، وعقائد أدبية حديثة من «نزوع موضوعي» و«نزعة طبيعية» و«منزع حياد».. وآراء تربوية وقيم جمالية(٢٢٣). وعادة ما كان نيتشه يرسم لوحة للأفكار الحديثة بما هي أفكار باطلة؛ واصفاً إياها أحياناً بالباطل وأحياناً بالسذاجة(٢٢٤). وإنك لواجده يدخل ضمنها «الحرية» و«المساواة في الحقوق» و«الإنسانية» و«التعاطف» أو«الشفقة» و«العبقرية» و«الشعب» و«العرق» و«الأمة» و«الديمقراطية» و«التسامح» و«الوسط» و«النفعية» و«الحضارة» و«تحرر المرأة» و«الثقافة الشعبية» و«التقدم» و«السوسيولوجيا» ـ فهذه كلها عنده أفكار حديثة، على بُعد ما بينها. وإنه ليحشر فيها أيضاً مذاهب شتى ومبادئ مختلفة وعلوماً متباينة(٢٢٥). ولئن نحن رمنا إحداث ضرب من «الصنافة» لهذه الأفكار والنظامة لقلنا: إن ركائزها ثلاث: «المساواة» و«التسامح» و«الحرية». وهي ركائز تنشأت عنها شتى صنوف المذاهب السياسية الحديثة ـ من «اشتراكية» و«ديموقراطية» وغيرهما ـ متوسلة آليات لذلك ـ شأن «الآلية البرلمانية» التي تقوم على مبدأ «التسوية في التمثيلية السياسية» وتدغدغ عواطف الناس وتستدر تعاطفهم، وذلك برفع شعارات شأن «القومية» و«الوطنية» وغيرهما.

---

(٢٢٢) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 393, para. 11 [219].

(٢٢٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 177, note 2 and p. 323.

(٢٢٤) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 166, para. 203.

(٢٢٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 261, para. 16 [82].

ويفرد نيتشه الصفحات للحديث عمن يسميه «إنسان الأفكار الحديثة»، بما هو على التحقيق «عبد الأفكار الحديثة» الذي شأنه أن يختزن في ذاته «قرداً مختالاً» ما كان له أن يظهر حقيقته عن ذاته بما هو الإنسان الحانق على نفسه كل الحنق[(٢٢٦)]. ويصف المحدثين بكونهم «عبيد الأفكار الحديثة»[(٢٢٧)]. ثم إنه يقرن الأفكار الحديثة بمن يسمون أنفسهم «المفكرين الأحرار»؛ أي أولئك الذين يدّعون أنهم أناس ديموقراطيون يدعون إلى المساواة في الحقوق للجميع، ويرون في نظم المجتمع القديم أصل العيوب والانحرافات؛ عاملين على هدمها كل الهدم. وهم، في انتظار أن تتحقق الثورة، يعملون على توعية الناس بمبادئ «الحرية» الفكرية، عاملين على التسوية بين الناس كل المساواة[(٢٢٨)]. والحال أن هؤلاء لا يلقون من نيتشه سوى ضروب العداء وصنوف الاحتقار. فهم سذّج لا مصلحون، ومهرّجون، وسطحيون يروّجون لأفكار متبلدة. وقد أرادوا بهذه الطرق العبيطة حمل البشرية على أن تمتثل لصورتهم... وهم ما يفتأون يؤمنون بـ «المثال»، بينما مضى زمن المثال الأخلاقي. ذلك أن شأن المفكر الأخلاقي الحر أنه يلزمه اليوم أن يكون عن الأخلاق بمعزل[(٢٢٩)].

ثم إن نيتشه بهذا ليكشف عن الأفكار التي تتستر وراءها الروح الحديثة. فهذه الروح ـ التي هي على التحقيق فاقدة للروح ـ إنما تختفي وراء الأحكام الخلقية. وهي إذ تفعل تستعين على فعلتها بتوسل أفخم التسميات: فما تدعوه «التسامح» إن هو، إذا ما حقق أمره، سوى العجز عن حسم الأمر بالقول القاطع: «نعم» أو «لا». وما تسميه «التعاطف» ليس إلا خليطاً مريباً من اللامبالاة والفضول والحساسية المرضية السقيمة. وما تكني عنه بوسم «الموضوعية» إنما حقيقته انعدام الشخصية وشلل الإرادة والعجز عن محبة الشيء والكلف به. وقس على ذلك «الحرية» التي ليست هي سوى معاداة الأمر القائم على القاعدة والمبدأ؛ أي تفضيل الرومانسية الوهنة على النموذج الجمالي الكلاسيكي القوي المنضبط بقواعد. وما «الحقيقة» عندها إلا كناية عن اتباع نهج المدرسة الطبيعية الذي يفضل التعلق الواهن بالواقع بالبدل من التعويل على قوة التدليس

---

(٢٢٦) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 201, para. 222.

(٢٢٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 446, para. 557.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٦، الفقرة ٢٦٥.

(٢٢٩) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 148, para. 2.

والكذب والتوهيم. وشأن هذه «الروح العلمية» أن تذكي مبدأ التراكم، وأن تطمس مبدأ الإبداع. هذا مع سابق العلم أن الثاني أحق. وما «الشغف» بالفن الذي تتشدق به الروح الحديثة إلا كناية عن فوضى الذوق وفقده الاعتدال. وما «العمق» الذي تدّعيه إلا خلط للرموز وتشوّش...[٢٣٠]

لهذه الأسباب كلها، أنت واجد نيتشه يكشف عن الأصل «العامّ» لا «الخاص» و«السوقي» لا «الملوكي»، للأفكار الحديثة، ويعلي، بالضد، من شأن الأصل الأرستقراطي للأفكار المضادة لأوانها الخاصية الملوكية الجذرية[٢٣١] التي من شأنها وحدها أن يستحق عنده حاملوها اسم «المفكرين الأحرار» حقاً.

١ ـ فكرة «المساواة»

فكرة «المساواة»، شأنها شأن نظيرتها فكرة «العدالة»، نموذج الأفكار الحديثة بامتياز[٢٣٢]. وشأن الإيمان بها أن يؤدي إلى «توحيد» الناس و«تنميطهم» و«تسويتهم»؛ وبالتالي شأنه أن يورث «المؤالفة» بينهم بدل «المخالفة» و«التسوية» عوض «البينونة»؛ عاملة بذلك على إلغاء افتراقهم واختلافهم، وعلى الجحود بعلو همة بعضهم على بعض واتخاذ بعضهم لبعض سخرية.. ولا يزال الناس بخير ما كان فيهم أشراف وأخيار، فإذا هم جملوا كلهم جملة واحدة هلكوا: السيد والمسود، والشريف والمشروف، والنفيس والخسيس، والعلي والدني... وليس ذلك ببدع، فإن التفاوت ما بين إنسان وإنسان ظاهر للعيان، إنما البدع إرادة تسويتهم، فإن هو فعل ذلك، آنها يصير الناس حبات رمل متماثلة الشكل متضائلة الحجم مستديرة الهيئة متساوية متقاربة حد الإملال. وإنها لحبات رمل إنسية متدامجة متماثلة، لا شخوص إنسية متخالفة متباينة. ذاك حال «حياة صينية» معممة تأدى إليها الإيمان بالديمقراطية والمسيحية، بينما المبدأ الحق الذي يلزم أن يسود حتى ينتفي حال التسوية البليدة هذا هو: خالف غيرك، واسعد بأن ترى الفرد يباين جاره[٢٣٣].

إن عصراً شعاره أكذوبة ـ «المساواة بين الناس» ـ لمن شأنه أن يكون عصراً

---

(٢٣٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 62, para. 130.

(٢٣١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 221, para. 265.

(٢٣٢) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 168, para. 48.

(٢٣٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 78, para. 187.

سطحياً متسرعاً كاذباً[٢٣٤]. وإن «المساواة بين الناس» هي أكبر أكذوبة[٢٣٥]: أنّى لنا أن نسوي بين ما لا يستوي؟ إن «فضائل» المساواة والتسوية لمن شأنها أن تجعل أغمار العوامّ مساوين لأعاليهم وَهْم، الذين هم، على التحقيق، «أصفار متضايقة»، يصيرون أصفاراً لها حقوق متساوية. وإن من شأن هذا المبدأ الشبيهي أن يدفع إلى اعتبار أنه من الفاضل أن يصير المرء صفراً[٢٣٦]. والحال أنه لئن تدبرت حقيقة فكرة «المساواة» هذه لظهر أنها فكرة حقودة سامّة: «ما مذهب المساواة إلا سمّ ليس أشد من سمه فتكاً! يبدو المذهب وكأنه مطلب العدالة نفسها وبغيتها، بينما هو على التحقيق قضاء مبرم على كل عدالة». ما كانت اللاعدالة تكمن في عدم المساواة بين الناس في الحقوق، وإنما بالضد تكمن في ادعاء لزوم أن تكون للناس حقوق متساوية[٢٣٧]. ولهذا كنت تجد نيتشه يصم دعاة المساواة والعدالة بوصم العناكب السامة التي لا يوجهها مبدأ طلب تحقق العدل والإنصاف، وإنما الرغبة في الانتقام من الأسياد: «أيها العناكب المضللون للبشر بالمساواة، ما أنتم في نظري إلا مستودع لعواطف الانتقام»[٢٣٨]. . . فشأنهم أنهم كائنات تستعمل لفظ «العدل» تمحّلاً، ولسان حالهم يقول: «لا عدل إلا في عواطف انتقامنا تهبّ على العالم لتلقي العار على كل من ليس منا»[٢٣٩]. وهم يقولون أيضاً: «ما من فضيلة إلا في طلب المساواة، فلنرفع عقيرتنا ضد كل صاحب سلطان»[٢٤٠]. وما «كهّان المساواة» هؤلاء إلا راغبون في أن ينصِّبوا أنفسهم «قضاة على العالم» لينتقموا من أفضل الطرازات البشرية، وهم أفسد الطرازات على وجوهها سيماء الجلادين. ضداً على هؤلاء، يخاطبهم نيتشه: لكم عدالتكم ولنا عدالتنا، وإن العدالة علّمتني «أن لا مساواة بين الناس»، وأنه «من أوجب الواجبات عليهم ألا يتساووا»[٢٤١]. ولئن نحن سلّمنا، جدلاً، بمبدأ «المساواة» هذا، فإن الشأن في المساواة أن تكون ديدناً للمتساوين حقاً، كما إن شأن اللامساواة أن تكون طبيعة

---

(٢٣٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 273, para. 26 [364].

(٢٣٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 241, para. 667.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١١، الفقرة ٤٣٨.

(٢٣٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 81, para. 57.

(٢٣٨) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ١٢٦، و Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 128.

(٢٣٩) المصدران نفسهما، ص ١٢٦، و١٢٥ -١٢٨ على التوالي.

(٢٤٠) المصدران نفسهما ص ١٢٦، و١٢٩ على التوالي.

(٢٤١) المصدران نفسهما ص ١٢٨، و١٣٠ على التوالي.

للامتساويين. هكذا هي العدالة الحقة التي من شأنها ألا تساوي أبداً بين ما ليس من شأنه أن يتساوى.

والحال أن الناظر في جنيالوجيا فكرة «المساواة» هذه ليقف بنظره على أنها وليدة الثورة الفرنسية التي أسالت حولها الكثير من الدم، وأغوت بها العديد من العقول، وأحاطت نفسها بهالة من الفخر والاعتزاز. غير أن المدقق النظر المعاوده لا محالة يلمح أنها سليلة المسيحية. ففكرة «المساواة» هي في الحقيقة «دنيوية» لفكرة «المساواة أمام الله» الدينونية المسيحية. إنما المسيحية هي التي أنفذت سمّ مذهب «الحقوق المتساوية للجميع» في الجسد الاجتماعي إنفاذاً خبيثاً منظماً[٢٤٢]. وإنها لفكرة مسيحية خرقاء كتب لها التمكين في عهد الحداثة؛ نعني فكرة «تساوي جميع الأنفس أمام الله». وهي المنوال الذي نسجت عليه كل نظريات المساواة في الحقوق، سواء اتخذت صورة دينية أو أخلاقية أو سياسية. ذاك مسار فكرة «المساواة»: من الدين إلى الأخلاق فالسياسة، ما فتئت تنفذ وتتسلل[٢٤٣].

والحال أن الناظر في جنيالوجيا فكرة «المساواة» الحداثية هذه، ينادي نيتشه بمبدأ مباين هو مبدأ «حفظ المسافة» أو «محبة الميزة على الخلق» (Pathos de la distance): النزعة التخالفية ضد التراتبية، والأرستقراطية ضد التعادلية، والصفوة ضد العامة[٢٤٤]. ينادي نيتشه إذاً بإحلال شعور الاحترام بديلاً، وبحفظ المسافة بين الإنسان والإنسان (الإنسانية الأرستقراطية)، وبالجرأة على المناداة بامتيازات خاصة وحقوق سيادية وإحساس باحترام الذات والأقران[٢٤٥]. ولئن كان ثمة من ضرب «مساواة» يؤمن به نيتشه، فهو المساواة أمام الخطر الدائم ودخان البارود[٢٤٦].

٢ ـ فكرة «التقدم»

يقرن البعض الحداثة ـ بما أن أصلها التجدد والاحتفاء بالجدة ـ بفكرة

(٢٤٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 58, para. 43.

(٢٤٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 190, para. 15 [30].

(٢٤٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 251, para. 701.

(٢٤٥) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 58, para. 43.

(٢٤٦) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 533, para. 16 [3].

«التقدم»، مثلما هو يقرن القدامة بالعتاقة. والحال أن فكرة «التقدم» هذه هي حقاً من بنات الأفكار الحديثة. ويعتقد المحدثون أنهم تقدموا على القدماء، بل حققوا للإنسان التقدم الحق من الحيوان البهيمي حد صيرورته إلهاً. والحق أن نيتشه لا يجد في هذا الاعتقاد سوى مسخرة (Commedia umana)، وافتراء على الذات، وكذب على النفس. ونيتشه يفند فكرة «التقدم» هذه بمطلق التفنيد. فما عدّه المحدثون «تقدماً» إن هو بالضد إلا إزراء بالطراز البشري وتسوية له وإفساد. والحال أن الإنسان الحديث أزري به: فالفضائل الخلقية التي جعلها دلالة على تقدمه الموهوم المزعوم ـ من تعاطف ورقة وإنسية ـ وأراد بها مجابهة الفضائل القديمة التي قامت على القسوة والغلظة والقوة والعلو في الأرض.. إن هي إلا «رذائل» الانحطاط من الصفوة إلى السوقة، ومن خاصي الفضائل إلى عاميّها، ومن فرديّها إلى غمريّها. فهي، بالجملة، فضائل إنسان القطيع الذي لا يتخصص عن غمر العوام وإنما يقلدهم، والذي لا ينفرد عن الخلق وإنما يقتدي بأعمال السفلة ويحتذي، وبئس المحتذى والمحتذي... فما سمي باسم «التقدم» ـ الذي هو سليل الفكرة المسيحية عن «الخلاص» ـ إن هو إلا «مؤامرة عامة» غريزية بغيضة للقطيع التابع ضد السائس الراعي؛ أي للسفلة والسوقة ضد القيصر والجبار المتكبر، وذلك بغاية حفاظ الضعفاء والمعوزين والمضطهدين في الأرض على وجودهم وتناسلهم.. إنه ثورة للعبد ضد السيد وفكرة «السيادة»؛ ثورة بدأت سرية، فإذا بها تتفشى لمّا هي تيقنت من انتصارها بالحيلة والترهيب[٢٤٧].

فقد تحصل مما تقدم، أنه ما كان من شأن البشرية أن تشكل، بأي حال من الأحوال، تطوراً نحو الشأن الأفضل والأقوى والأعلى، كما يمال إلى الاعتقاد في ذلك اليوم. ما كان «التقدم» سوى فكرة حديثة؛ أي فكرة باطلة. وإن الإنسان الأوروبي اليوم لأقل قيمة وشأناً من إنسان عصر النهضة. وإن استمرار التطور ما كان هو من طلب العلو والاستقواء والعظمة في شيء[٢٤٨].

٣ ـ الاشتراكية

يرى الاشتراكيون أن على الوصية الثامنة من وصايا النبي موسى ألا تكون: «لا تسرق»، وإنما أن تكون: «لا تملك»؛ أي أنهم يريدون رد الملكية

(٢٤٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 82-83, para. [2].

(٢٤٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 16-17, para. 4.

الفردية إلى الجماعة، وتصيير الفرد فلّاحاً مؤقتاً. والحق أن مؤدى ذلك، في آخر المطاف، تحطيم الأرض المزروعة وتدميرها. ذلك أن ديدن الإنسان ألا يهتم بما ليس من شأنه أن يكون له مالكاً. ولذلك هو يعامل الملك الجماعي إحدى معاملات ثلاث: إما معاملة مستغل، أو قاطع طريق، أو مبذّر بئيس. والحال أن الاشتراكية، بما هي فكرة محدثة، ما كانت بالأمر المستحدث الطارئ على تاريخ البشر. فالفكرة الاشتراكية سليلة فلسفة أفلاطون. ولم يعمل الاشتراكيون المحدثون إلا على ترديد لازمة أفلاطون القديمة. وبالجملة، ما كان من شأن الاشتراكية أن تقوم على معرفة بالإنسان معرفة حقة. وهي لا تهتدي بتاريخ المشاعر الأخلاقية الذي يدل على أهمية دور الأنانية والفردانية في حياة الإنسان[٢٤٩].

إن قوام عقيدة الاشتراكية ومدار أمرها على مبدأ: الامتناع المتبادل عن تبادل الاعتداء والعنف، والاعتراف بإرادة الغير بما هي إرادة مساوية لإرادة الذات. وهو مبدأ يدل، ظاهرياً، على أنه أفضل قاعدة لتنظيم السلوك البيني. بيد أنه، عند التطبيق، يظهر أن الاشتراكية قائمة على نكران الحياة، وأن مبدأها إماتة لمبدأ الحياة. فإن نحيا معناه أن نجرد الغير الضعيف الغريب مما يملكه، وأن نؤذيه ونستكرهه ونضطهده، وأن نفرض عليه إرادتنا ونستعبده ونستتبعه. ذاك أن الشأن في الحياة أن تكون إرادة قوة، ولا حياة تستقيم مع إماتة هذه الإرادة. وهو ما رامت الاشتراكية ضده، فكان أن هي أتت بالأمر المحال. ومن ثمة، فإن الأحلام الاشتراكية ـ الملونة بالعلم ـ التي ترسم لنا في الأفق المنظور مجتمعاً خلا من الاستغلال، لا محالة مؤداها إلى مجتمع فاسد وناقص وبدائي. إنما الأمر بالضد، الاستغلال سمة لطبيعة الحياة ذاتها، بل هو أساس كل وظائفها ونتيجة طبيعية لإرادة القوة التي هي مراد الحياة ذاتها ومراد التاريخ[٢٥٠].

ولهذا، لا مسوّغ لشكوى الإنسان الاشتراكي من مجتمع الاستغلال والقهر والاستكراه. غير أن هذا الداعية لا يدرك ذاك الأمر. فهو لا يفتأ يأخذ المجتمع بالظنة ويدينه بالتهمة، فلا يستبرؤه. وما هو أنصف المجتمع، وإنما هو بالضد افترى عليه وجعل صورته تَسْوَدّ في أعين الأفراد السذج والرومانسيين الباحثين

(٢٤٩) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 162, para. 285.

(٢٥٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 266, para. 259.

عن مثال مجتمع ما قدوروا على العيش فيه. ثم إن الاشتراكية لو حقق أمرها لظهرت أنها والمسيحية سواء. فشأنها في ذلك شأن المسيحية تلجأ إلى «مثال آخر» غير المثال المتحقق. ومن ثمة، تعمل على إدانة العالم المتحقق. بوفق هذا الاعتبار، يتبدى أن ما الاشتراكية إلا دنيوية المسيحية(٢٥١)، أو قل: إن المسيحية ضرب من الاشتراكية؛ نعني اشتراكية البشارة بأن بمكنة الوضعاء والفقراء تحقيق السعادة، وأن وسيلة ذلك التحرر من المؤسسات ومن الموروث ومن وصاية الطبقات العليا. كلاهما شأنه أن يدين الملكية والربح والوطن والطبقة والرتبة والمحاكم والشرطة والدولة والكنيسة والتربية والفن والمؤسسة العسكرية، بما هي جمعاء حواجز أمام تحقيق العدالة، وبما هي أخطاء وحبائل وأعمال شيطانية يدينها الإنجيل. . . ذاك هو وجه الاشتراكية الحقيقي: وراء هذا الوجه تتستر الفتنة وجماع الحقد ضد الأسياد وتوق العبيد إلى التحرر. . .(٢٥٢) فالاشتراكية تميل إلى خلق ضرب من «اليسوعية الدنيوية» همّها حمل الناس على أن يصيروا مجرد أدوات تنقصها غاية مرسومة وبغية مرقومة(٢٥٣). ثم إن الاشتراكية عقيدة عامية سوقية تدفعها سذاجتها وبلادتها إلى الحلم بإشاعة قيم «الخير» و«الحق» و«الجمال»، وإلى تحقيق تساوي الحقوق بين الأفراد(٢٥٤). وإن غايتها الساذجة البليدة التي تبدو بريئة لتخفي إرادة الأراذل والبلهاء في التسيد والتسلط والطغيان، كما إنها تستر إرادة انتقام الشأن الخاص من الأمر العامّ والملوكي من السوقي والوضيع من النبيل. ومن ثمة، كانت الاشتراكية، على التحقيق، «أزمة مرضية» نمّت عن إرادة نكران الحياة بدعوتها إلى المساواة؛ مع أن الحياة قيامها بالتملك والنمو والزيادة. فلا شك في أن المعدمين هم الذين اخترعوا مثل هذه النظريات. يكفيك أن تقف بعقلك على نمط تنظيم مجتمع اشتراكي، تجد آنها أنه ينفي الحياة ذاتها ويجتث جذورها.

هذا، ولئن عَنَّ لك أن تجرب إنشاء مثل هذا المجتمع، فلا بأس، عند نيتشه، أن تجرى تجارب اشتراكية، لا محالة، تنتهي إلى حصد أرواح البشر.

---

(٢٥١) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 150, para. 34.

(٢٥٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 209-210, para. 435.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣، الفقرة ٤٣٣، و Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 95, para. 25 [263].

(٢٥٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 209, para. 34 [177].

غير أن من شأنها ـ إن كان لهذه التجارب من وجه إيجاب ـ أن تنذر أوروبا بضرورة حفاظها على فضائلها القوية المحاربة، وإلا انتهى بها الحال إلى خلق بهيمة القطيع الديمقراطي(٢٥٥). فقد تحصل، أن ما حلم الاشتراكية بمجتمع محرر إلا اختزال الإنسان إلى حشرة شأن أفرادها أن يدّعوا الادّعاء نفسه أن لهم الحقوق نفسها(٢٥٦).

٤ ـ الديمقراطية

عادة ما سمى نيتشه العهد الحديث باسم «العهد الديمقراطي» أو «عهد سيادة العقلية الديمقراطية»(٢٥٧)، وعادة ما هو وصف قرنه بكونه «قرننا الديمقراطي»(٢٥٨). ثم إنه غالباً ما لجأ إلى وصف العهد بإحدى آليات تحقيق الديمقراطية؛ نعني إما بما هو «عهد الاقتراع العام»؛ أي العصر الذي صار بمكنة كل فرد فيه أن ينصّب نفسه حاكماً على كل فرد وعلى كل شيء(٢٥٩)، أو عهد آلية «التمثيل الشعبي»، أو عهد «النزعة البرلمانية». والحق أن الديمقراطية ما كانت، عند نيتشه، مما تدعيه في شيء؛ أي ادعاؤها أنها «قوة الشعب»، وإنما هي بالضد العبارة عن تآكل القوة وفتورها وتعب السوقة ووهن الأراذل(٢٦٠). ولذلك كانت هي العبارة عن الدولة إن هي انحطت وأفلت(٢٦١). وليست الديمقراطية شكلاً من التنظيم البشري وحسب، بل إنها ضرب من البشرية المنحطة. إذ شأنها أن تردّ البشرية إلى الرداءة والغمرية، وأن تفقدها القيمة والميزة والمزية(٢٦٢). فحيثما وجدت للفكر الديمقراطي من أثر، فثمة علامة الانحطاط. حسبك أن نماذج الديمقراطية الأربعة؛ عنينا بهم سقراط والمسيح ولوثر وروسو، طرازات بشرية منحطة دنيئة(٢٦٣).

---

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٣١٩-٣٢٠، الفقرة ٣٧ [١١].

(٢٥٦) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 167, para. 203.

(٢٥٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 365, para. 309.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٨، الفقرة ٢٨٧، وص٢٤٦، الفقرة ٦٨٦.

(٢٥٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٨، الفقرة ٥٥٥، ص ٢٣٢، الفقرة ٦٣٢، وص ٣١٩، الفقرة ١٥٧، و Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 207, para. 26 [124].

(٢٦٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 103, para. 256.

(٢٦١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٣، الفقرة ٢٥٩.

(٢٦٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 164-165, para. 203.

(٢٦٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 26, para. 9 [25].

وإنك لو فتشت عن الديمقراطية لوجدت آثار المسيحية خلفها ثاوية، بما حق من أمرها أنها المثال السوقي العامي الضار بأخلاق الطرازات البشرية القوية النبيلة الرجولية. ومن ثمة، بما هي المساعدة على ظهور طراز الإنسان السوقي القطيعي. وبهذا، يتبين أن المسيحية إنما هي إعداد للعقلية الديمقراطية وتهييء(٢٦٤). وبه ينجلي أن الديمقراطية سليلة الحركة المسيحية ووريثتها(٢٦٥). وبعد هذا وذلك، في المجتمع الديمقراطي يصير كل فرد فرداً متخصصاً. لكن ما ينقصه هو الجواب عن السؤال: «من أجل ماذا؟ ولمن يصير الأفراد وظائف؟» إن الديمقراطية، شأنها في ذلك شأن الاشتراكية، تنقصها الغاية. فهي سير بلا غاية؛ نعني أنها تسير السير إلى العدمية(٢٦٦).

ومثلما هاجم نيتشه الديمقراطية، فإنه هاجم أيضاً آليات تمشيتها على الواقع. ومنها؛ مهاجمته النزعة البرلمانية، بما هي تتوسل أداة لسيادة الإنسان القطيعي الإمّعة وبسط سلطته وسطوته(٢٦٧). وكيف للأمر أن يكون بخلاف هذا والاختيار الشعبي بين الآراء السياسية المتعددة ـ وهو الاختيار الذي شأنه أن يستدر عطف السوقة وأن يدغدغ عاطفة وهم استقلالها وحريتها ـ إنما هو يخفي أن هذه الآراء جمعاء مفروضة على القطيع وأنه ملزم بألا ينظر في غيرها(٢٦٨)؟ ومنها؛ مهاجمته الاقتراع العام: فهذا الاقتراع العام المزعوم شأنه، من جهة أولى، أن يناقض نفسه، لأنه لم يفرض من طرف الشعب، وشأنه، من جهة ثانية، أنه يسمح بالامتناع عن التصويت؛ وبالتالي يدمر فكرته بنفسه(٢٦٩).

وبالجملة، مهما تعددت المذاهب السياسية الحديثة وتنوعت، فإنها تجمع على حقدها الفطري على كل مجتمع آخر غير مجتمع «القطيع المستقل»؛ سواء كانت «مجتمعاً ديمقراطياً» أو «مجتمعاً متحرراً»، وعلى

---

(٢٦٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 365, para. 309.

(٢٦٥) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 163, para. 202.

(٢٦٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 116, para. 2 [100].

(٢٦٧) Nietzsche: *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 103, para. 255, et *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 209, para. 34 [177].

(٢٦٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 168, para. 174.

(٢٦٩) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, pp. 153-154, para. 276.

مقاومة كل امتياز فردي، وعلى إيمانها بقيم المسيحية من شفقة ومحبة وتعاطف...[٢٧٠].

تلك أوصاف للحداثة وسمات تعلّقت بمظاهرها. غير أن لهذه المظاهر مخبراً. وهو المخبر الذي لا إمكان لاستبانته، عند نيتشه، إلا بتخبر جنيالوجيا الحداثة والإنسان الحديث التخبر الكامل غير المنقوص. فلنضرب إلى مستكنات هذه الجنيالوجيا لعلها تنقلنا من سطح الحداثة وظواهرها إلى غورها وأعماقها. فما بالمكنة فهم نقد نيتشه لظواهر الحداثة، هذا ما لم تستبن بواطنه.

---

(٢٧٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 163-164, para. 202.

القسم الأول

من القدامة إلى الحداثة
تاريخ البشر وتاريخ أنظارهم

الفصل الأول

تاريخ البشر
من القدامة إلى الحداثة

لما خلص نيتشه إلى رفض أن يكون قد تحقق للإنسان «الرضا» بواقعه - وهو أمر تناوله مبحث «فلسفة التاريخ» - وأن تكون قد تحققت لفكره «الحكمة» - وهو أمر تناوله مبحث «تاريخ الفلسفة» - راح ينتقض المباني الهيغلية لفلسفة التاريخ، القائمة على أفكار «العقل» و«الشأن الكوني» و«الرضا»، كما راح ينقض المباني الهيغلية لتاريخ الفلسفة، القائمة على أفكار «الجدل» و«التقدم» و«الختم». ولئن عَنَّ لنا أن نخرج من هذه المتناقضات بشيء عن تصور نيتشه للتاريخ الكوني ولتاريخ الفلسفة، لقلنا: إنه إنما أنشأ **فلسفة سلبية للتاريخ**، كان شأنها أن سلبت المفاهيم التي قامت عليها فلسفة التاريخ الرسمية - من «عاقلية» للحدث التاريخي و«نظميته» و«غائيته» - ونقضتها، مثلما أنشأ **تاريخاً سلبياً للفلسفة**، كان الشأن فيه أن سلب عنها المفاهيم التي استندت إليها من «تقدم» و«جدل» و«تحقق» و«ختم». فعنده أن التاريخ البشري صار إلى «التقهقر» لا إلى «التدرج»، وأن الفلسفة صارت إلى «الانحطاط» لا إلى «التقدم»، ناقضاً بذلك مزاعم الفلسفة الهيغلية.

أولاً: فلسفة التاريخ بالنظر

لما كان التفكير في «القدامة» و«الحداثة» قد متح، لدى فلاسفة المثالية الألمان المحدثين، من فلسفة التاريخ ورفل، صار لزاماً على نيتشه أن يواجه هذه الفلسفة. ولم يكتف بنقد الأصول من سلفيه - كانط وهيغل - وإنما هاجم

الفروع من مجايليه؛ شأن مهاجمته للمفكر الهيغلي دافيد شتراوس (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤). والحال أنه لئن نحن عمدنا، بدءاً، إلى التأمل في مجمل موقفه، بالاستناد ـ استفتاحاً ـ إلى اعتباراته المضادة لأوانها في التاريخ (١٨٧٢ ـ ١٨٧٣)، لقلنا: إنه عاب فلسفة التاريخ من أوجه. فإن نحن أمعنّا النظر أكثر، محتكمين إلى تطور أعماله، قلنا: إنه **انتقد فلسفة التاريخ في كتابات عهده الأوسط**، وإنه **قوضها وفككها وهدّها في كتابات عهده الأكمل**. ورغم أن لفظ «فلسفة التاريخ» لم يرد عنده اللهم إلا في ما ندر(١)، فإنه ما فتئ يحارب معناه وينتقض مبناه. فلا ينبغي أن نسلب عنه هذا النظر بما حدث له من الإقلال من ذكر الاسم. وإذ هو فعل ذلك، لم يطوّح به نظره إلى ضرب من «العدمية التاريخية» التي يكون من شأنها أن تحيل إمكان «تعقل» التاريخ، وإنما هو أحل محلها ما نحن مسموه «**فلسفة التاريخ السالبة**» التي شأنها أن تعمد إلى نقض بنى فلسفة التاريخ السائدة.

والجامع لمختلف ما تفرق من أقاويل نيتشه في فلسفة التاريخ، والمؤلف لما انبث منها ههنا وههنالك في ثنايا مؤلفاته ومخطوطاته، والواقف على ما شذر في تضاعيف كتاباته، لا محالة يلحظ أنها تعلقت، أول التعلق، بالألفاظ «القبليات» التي صدرت عنها هذه الفلسفة ـ شأن مفاهيم «الكلية» و«المعنى» و«الروح» و«سيرورة العالم أو مساره» و«العاقلية» و«التاريخ الكوني» ـ ثم إنها نظرت في المفاهيم المنهجية التي ركنت إليها ـ مثل مفاهيم «الواقعة» أو «الحدث التاريخي» و«السببية» و«الغائية»... وما كان لنيتشه أن يفعل ما فعله في فلسفة التاريخ، إشانة ونقداً وتفكيكاً، لولا ما لاحظه من تفشي جهة النظر القيمية التاريخية في عصره، وغلبتها على جهات النظر الأخرى، ولا سيما منها جهات النظر البطولية والجمالية والحيوية. ولا غرابة في ذلك، فقد جايل الرجل أتباع المدرسة التاريخية الألمانية الشهيرة. ولئن كال الكثير من المدائح لرواد هذه المدرسة، من هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) إلى هيغل ١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، فإنه أنحى باللائمة على المتتلمذة التي أفرطت في الإعلاء من شأن الهمّ التاريخي وتبوئته المكانة الأولى في صرح الثقافة الألمانية، حتى صير إلى الإحساس بضرب من «التخمة التاريخية».

---

(١) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 211, para. 5 [70].

والحال أن نيتشه لا يكاد يكف عن ملاحظة أن مجايليه من الألمان سقطوا «صرعى مرض التاريخ»[٢]، وأن إقبالهم على دفن رؤوسهم في التاريخ أمارة «تراخي» و«تأخر» و«ضعف»[٣]. فالمفكر الألماني المحدث صار لا يقتدر على مقاربة ظاهرة ما إلا وفي يده مبضع العلم التاريخي يُعْمِلُهُ فيها أشد ما يكون الإعمال، فيحوّل بذلك شجرة الحياة النضرة المورقة إلى معرفة تاريخية ذاوية ذابلة[٤]؛ أي يحولها إلى معرفة متيبسة متخشبة. إذ «ما إن يتم الإفراط في الإقبال على التاريخ، أو يتم تعظيم دوره التعظيم كله، حتى تذوي الحياة وتأفل»[٥]. وعوض أن يكون شعار المؤرخ المحدث قول السيد المسيح: «دع الموتى يدفنون موتاهم واتبعني»، صار شعاره هو: «دع الموتى يدفنون الأحياء»[٦]. ذلك أن «من شأن تخمة التاريخ أن تقتل الإنسان»، كما إن «المعرفة التاريخية سجية الإنسان الذي شأنه أن يكون ميتاً»، أو قل: «إن الإنسان يموت من تخمة التاريخ»[٧]، وإن «تخمة التاريخ من شأنها أن تضر بالكائن الحي»[٨]؛ وذلك بما هي تعمل عليه من «تقويض الحياة وهز أركانها والزراية بها». وهكذا أنت واجد المفكر المحدث، إن نقرّ له أن يعجب بالثقافة الهلينية الكلاسيكية، بادر إلى معاملة أهلها وكأنهم «ماتوا وقضوا» منذ أمد؛ أي عاملهم معاملته للأموات. إذ ديدنه أن يعمد إلى دفن رأسه في التاريخ. فشأن «هؤلاء المؤرخين وغيرهم من حفاري القبور أن يحيوا بين النعوش والنشارات»[٩]. ولئن وجد الواحد من هذه المؤرخة المتعة في

---

(٢) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p. 69, para. 25 [163].

(٣) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, collection folio essais; 206 ([Paris]: Gallimard, 1992), tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 111, para. 3.

(٤) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch, oeuvres philosophiques completes; t. 2 ([Paris]: Gallimard, 1990), tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, p. 28, para. 2.

(٥) Ibid., tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, préface, p. 95.

(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨، الفقرة ٢.

(٧) انظر المقدمة في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٩.

(٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٣، الفقرة ٣.

(٩) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 37, para. 9 [56].

هوميروس وفي التراجيديا أو الكوميديا الإلهية، فليس ذلك عائداً البتة إلى أنه تمثلها بأن صار مثيلها، وإنما ديدنه أن لا يفهم الروح التي أبدعتها، وأن يبقى عبد يومه يفضل مستجد الرواية والدراما على أصيل القدامة، من غير أن يقدر رفعة ذينك وضعة هذين[١٠]. ثم إن هذا المثقف الحداثي الذي سكنته الروح التاريخية، إنما هي منعته من درك الأمر الجليل المهيب وأهّلته للانغمار في الأمر التافه المريب. ولذلك، ما عاد الحماس هو الذي ينعش الإقبال على التاريخ، كما ذهبت الجرأة بغوته إلى الاعتقاد في ذلك، وإنما الأمر صار بالضد. فكان المتحصل أن انطفأت جذوة الحماس، وصار هذا الخمود هو الذي يشكّل اليوم هدف أولئك المعجبين بعدم الإعجاب بأي شيء أياً كان شأنه (nil admirari)؛ وذلك عندما صاروا يودّون فهم كل أمر أمر في ضوء المعرفة التاريخية وبوصفهم مؤرخين[١١].

ذاك هو ما أسماه نيتشه «التاريخ الإيقوني»، بما هو التاريخ الذي شأنه أن يحط الماضي إلى صورة أيقونية، وأن يدفع المؤرخ إلى أن يجعل من نفسه وعياً فضولياً. إذ «ما إن ينصرم يوم واحد على اليوم الذي هو فيه، حتى يهب المؤرخ منقباً حافراً جمّاعة، ليخرج ذاك اليوم المنصرم من طي النسيان: وما من شيء، حتى الأمر الضحل الضئيل، بمكنته أن يعزب عن باله؛ بل هو يبادر إلى أن يصيِّره خالداً بمجرد أن يصبح موضوع معرفته»[١٢]. وما زال المؤرخ يفعل، حتى صار سير التاريخ نظير حفل تأبيني جنائزي لا يهدأ إلا ليبدأ، يتوالى خلاله دفن كل الأمور العظيمة الثمينة؛ من أفكار ومنى، مقابل أن يضمن لها العجب والعجب بها والمجد في الدنيا (gloria mundi)؛ نعني أبهة الحفل الجنائزي. وإنه لتعويض يعوض عن خسارة دفنه! وإن ذاك الذي شأنه أن يؤبن الميت - المؤرخ - لهو الذي يصير فاعل الخير العمومي الأعظم[١٣]!

---

(١٠) Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, collection folio essais; 140 (Paris: Gallimard, 1990), (deuxième conférence), p. 114.

(١١) «Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits; IV: Le Rapport de la philosophie de Schopenhauer à une culture allemande,» dans: Ibid., p. 194.

(١٢) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, trad. A.-K. Marietti, collection bilingue (Paris: Aubier-Flammarion, 1969), p. 41, para. 19 and pp. 57-59, para. 41.

(١٣) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), p. 346, para. 520.

وحتى لئن تقدم بالمحدثين الوعي إلى درك ضرورة معاملة الماضي معاملة حي لحي لا معاملة حي لميت، فإن هؤلاء الأدعياء يحيون الحقبة التاريخية إحياء وجدانياً وعاطفياً؛ أي إحياء رومانسياً. فهم يريدون، إن أمكن، إحياء الماضي من بيت الموتى ونفخ الروح فيه من جديد. ولما كان عددهم عدداً كثيراً، صرنا أمام القدر الأكبر من الموتى[١٤]. وإن نيتشه ليحاكم عصره بما هو العصر الذي حطم الرقم القياسي في اللبوس التاريخية؛ إذ هو عصر تخبر بكل أنواع التجارب التاريخية، مثلما يجرب المرء البِدَل والألبسة. وكأن دور التاريخ هنا أن يصير حافظة ملابس مليئة بالبدل تبذلها إلى مجربتها بسخاء، فلا تبخل. غير أن مشكلة الإنسان الحديث أنه صار مشوش الذوق متقلبّه غير مستقرّه. ومن ثمة، ما عاد يجد أن البدل المبذولة صنعت له، فلا يكاد ينتهي من تبديل البدل! الشاهد على ذلك، هذا الإقبال المتهافت على شتى ضروب الموضوعات والتقنعات التاريخية، مع الإحساس بأن لا شيء يناسب ذا الإنسان المناسبة ويواتيه المواتاة. لقد تقنع بكل الألبسة ـ «رومانسية» كانت أم «كلاسيكية»، «مسيحية» عُدّت أم «فلورنسية» ـ بل إنه جرب حتى الأقنعة «الباروكية» و«القومية»، فما وجد الواحدة منها تؤاتيه. وما زال يجرب كل غريب فريد وعتيق وحيد، يرتديه وينزعه ثم يضعه في حاملاته، ولكن أساساً «يدرسه»، حتى صار قرن التاريخ القرن الذي أفاض في دراسة مادة «البدل»؛ أي مادة الأخلاق وأنحاء العقائد والأذواق الجمالية والدينية، وصار إثرها عصر أكبر كرنفال تاريخي ما أُلفَي له مثيل[١٥]. هذا مثال الكاتب المسرحي والشاعر شكسبير (١٥٦٤ ـ ١٦١٦)، كان ذوقه يمزج بين المذائق الإسبانية والمورسكية والسكسونية. الشيء الذي كان له أن يبدو، لناظري المواطن اليوناني عاشق المسرحيّ اليوناني أسخيليوس (حوالى ٥٢٥ ـ ٤٥٦ ق.م)، أمراً مضحكاً. وفي الحين الذي من شأن المحدثين فيه أن يتذوقوا هذا الخليط العجيب فاقد معنى التذوق، فإن القدماء ما كان لهم أن يجدوا فيه، إن نحن رسمنا لهم بمخيلتنا موقفاً، سوى أمر فظ وصنعي[١٦].

والحال أن هذه الأنحاء من المعاملات إن هي نمّت على شيء، فإنما

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧١-١٧٢، الفقرة ١٥٩.

(١٥) Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), p. 202, para. 223.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤، الفقرة ٢٢٤.

تنمّ، إن هي تؤملت حق تأمل، عن ابتلاء المحدثين بعدم الاقتدار على ابتداع «المثال» القوي الذي يرتأونه لأنفسهم ويرتضونه ويحتذونه ويقتدون به(١٧). ذاك السعار الذي استبد بالمحدثين يشي عن بؤس شديد وسويداء قاتمة يدفعانهم إلى دفن رؤوسهم في التاريخ. ولئن نمّ عن أمر فإنما نمّ عن نزوع إلى الهرب من الذات، ونكوص عن إيجاد المثال؛ أي السعي نحو الشأن الأفضل. ففي هذا الوعي التاريخي المنهزم، يبرر الجيل الضائع انكساره بالبحث في كيفية حدوث الأشياء وتجلية أسبابها. وتلك تعلة لتبرير الجبرية والإيمان بالحتمية وجعلها أمراً ممكناً مهدئاً مبرراً لكراهية الذات هذه(١٨). فإن تجاوز إنسان تخمة التاريخ هذا هذه النزعة التشاؤمية، تلقفته تفاؤلية ساذجة أورثته الإيمان بأن ما مر مر على أحسن ما يرام، وما كان له أن يمر إلا على ذلك الوجه المعتبر حسناً(١٩). ومهما كان، فإما تشاؤمية جبرية، وإما تفاؤلية عناية الله. ومهما تصرفت الأحوال، فهما وجهان لأمر واحد.

بهذا تجمعت الأسباب التي جعلت من أمر التخمة بالتاريخ أمراً رذلاً. منها؛ أن استبداد الحس التاريخي بالمحدثين أمر وشى بمعاداة للحياة. فهو عندما يسود بلا حسيب أو رقيب، يقوم بالإضرار بالمستقبل أو اجتثاثه. فكأنك من فرط إقبالك على الماضي تقوم بالتفريط في المستقبل، وكأن يداً أمسكت بممسحة ماسحة بها الأفق من ناظرك وطالعك. وما ذلك إلا لأن الإقبال على درس التاريخ لا مندوحة قائد المرء إلى إصدار الأحكام. وما الأحكام التاريخية إلا واقفة على الهنات والهفوات والفجعات التي شهدها الماضي، وموحية بالعنف والفظاظة والعبث والمحال، ومضادة للإنسانية، حتى لا يصير التاريخ، تبعاً لهذا المساق، سوى «مجال هيمنة اللامعقول والصدفة الهيمنة المريعة الفظيعة»(٢٠). ومن ثمة يؤدي، لا محالة، إلى قتل الوهم ضامن الحياة. والحال أن الإنسان لا يبدع إلا حيث يتوهم، مثلما لا يهتم المتيم إلا حيثما يتوهم الحب ويظنه(٢١). فلا غنى

---

(١٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 58, para. 25 [121].

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٠، الفقرة ٢٥ [١٦٤].

(١٩) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, collection folio essais; 206 ([Paris]: Gallimard, 1992), tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 111.

(٢٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 165, para. 203.

(٢١) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, pp. 136-137, para. 7.

للكائن الحي، إن رام الاستمرار في الحياة، عن أن يتوفر له جو من الأسرار والأوهام والتخيلات، إن هي تُنووِلت بمبضع المؤرخ ومشرحته جف الكائن الحي وتصلب ومات(٢٢). فيكون الهم التاريخي بذلك على حساب وهم الحياة. وآفة أخرى من آفات الإقبال على التاريخ والإدبار عن الحياة، أنه لما يقدم التاريخ على خدمة الحياة الماضية والإعلاء من شأنها، فإنه يبلغ حد منعه الحياة الحاضرة من الاستمرار والتطور. وهو لا يحافظ على هذه الحياة الماضية وحسب، بل يحنطها ويجمدها، آنها تبدأ شجرة الحياة الحاضرة في الذوي...(٢٣).

وبعد، فإن هناك أسباباً خمسة دعت إلى جعل التاريخ مضراً بالحياة: فمن شأنه، أولاً، أن يقيم التعارض بين الحياة الجوانية البطولية والحياة البرانية التي تخضع لمنطق التاريخ؛ ومن ثمة كان شأنه أن يوهن الشخصية ويضعفها. ومن شأنه، ثانياً، أن يغري أهل مرحلة ما من مراحل التاريخ على الاعتقاد بأنهم ملكوا الفضيلة التي لا فضائل بعدها والعدالة التي ليست بعدها عدالة؛ ومن ثمة هي فضلت عن بقية العصور، فينمي بذلك الغرور ويجمد الحياة. ومن شأنه، ثالثاً، أن يشوّش على نوازع الشعب، وأن يحد من تطور الشخص ونضجه، مثلما هو يفعل ذلك بالجماعة أيضاً. ومن شأنه، رابعاً، أن يوحي بشيخوخة البشرية وَحْياً مَرَضياً. ومن شأنه، أخيراً، أن ينمي الحس بالتلمذة المتأخرة، فيصير اللاحق يتصور على أنه جاء متأخراً، وفق مبدأ: ما ترك المتقدمون للمتأخرين ما يفعلونه. والحق الذي ينبغي أن يعلم ويقال، هو أن القيم البطولية يتناهبها المولدون كما يتناهبها المتقدمون، وما أضر على الناس شيء أضر من قولهم: ما ترك الأول للآخر شيئاً، وإن الابتكار ذهب مع الأوائل كله. والمترتب عن هذا، أن التخمة بالتاريخ صارت تلعب اليوم دور المنوّم لكل قوة حياة تغييرية تجديدية(٢٤). وبعد هذا وذاك، لربما كانت القيمة التي ننسبها إلى التاريخ مجرد رأي اعتباطي خاص بالغرب(٢٥). ذاك حد من حدود تفكيك نيتشه لقيمة التاريخ في الغرب وتخم من تخوم نظره في ما نظر

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٨، الفقرة ٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢، الفقرة ٣.

(٢٤) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 111.

(٢٥) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 102, para. 1.

فيه ولم ينظره؛ حد وتخم وقف عنده ولم يتجاوزه. فما كان يشغل باله ليس هو تفكيك الحس التاريخي وبيان غربيته ومركزيته ـ وهو ما اهتم به مفكرو الغرب في ما بعد ـ وإنما هو استنهاض وظيفته؛ أي أن ما كان يستبد باهتمامه هو أمر كيف يمكن التاريخ أن يخدم الحياة وشأنها.

١ ـ فلسفة التاريخ السالبة

لتلك الأسباب مجتمعة هاجم نيتشه فلسفة التاريخ سليلة المثالية الألمانية. هاجمها، أول ما هاجمها كما ألمعنا إلى ذلك سلفاً، من خلال معارضته المفاهيم الأولية التي من شأن كل فلسفة في التاريخ جديرة بهذا الاسم أن ترتكن إليها. والحال أن ما من فلسفة من فلسفات التاريخ من النمط الكلاسيكي ـ وهذا ما خبرناه مع كانط وشلنغ في كتاب متقدم[٢٦] ـ إلا وقامت، قياماً قبلياً، على الإيمان بوجود «تاريخ كوني»، وبأن لهذا التاريخ «مساراً» شأنه أن يحمل دلالة أو معنى، وأن هذا المعنى مُتَعَقَّلٌ متصوّر سواء بوصف التاريخ جهداً للبشر شأنه أن يسوده النفي أو بوصفه نتاج عناية إلهية، وأن هذا التاريخ تحكمه «كلية» هي كلية «التاريخ الكوني». ثم إن هذه الفلسفة يلزم أن تبحث لهذا المسار المعقول والمتعقل عن منطق يحكمه؛ أي عن «نظام خلقي» تتبين فيه علل وأسباب ونتائج وغايات. والحال أن ما من أمر من هذه الأمور إلا ونفاه نيتشه. فليست ثمة «حادثة تاريخية». ذلك أن الناظر في «حقيقة» تاريخية ما يجد أن «ما حدث» إنما هو «حدث» في «عقول بشرية» شأن كل منها أن «يتمثل» الغير «تمثلاً» باطلاً وناقصاً[٢٧]. ثم إنه لما كان شأن الناس أن يتغيروا، فكذلك صورة التاريخ لا تني تتبدل[٢٨]. ولا وجود عند نيتشه لشيء اسمه «الكلية». إذ ما «الكلية» ـ أو «جملة حركة التاريخ» أو «جماعه» ـ سوى «إنشاء» لاحق أنشأه المؤرخ الناظر بعداً. ولا وجود لأمر اسمه «التاريخ الكوني»؛ فما هذه إلا طريقة «إنسانية» في «التعبير» مليئة بالعجب والمخيلة[٢٩]. ولا وجود لشأن سيماه «السير

---

(٢٦) انظر: محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**.

(٢٧) Friedrich Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, traduits de l'allemand par Julien Hervier; textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; [introduction générale par Gilles Deleuze et Michel Foucault], oeuvres philosophiques complètes; t. 4 ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 553, para. 6 [422].

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٧٦، الفقرة ٧ [٦٨].

(٢٩) «Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits; I: La Passion de la vérité,» dans: *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 175.

التاريخي للعالم» (Procès du monde)؛ فهذا مفهوم «العالم» نفسه مجرد مفهوم «حدّي»؛ أي مشجب متوهم «ابتدعناه» لنعلق عليه كل جهالاتنا الاضطرارية؛ فأنى لمفهوم بني عليه أن يوجد(٣٠)؟ ولا وجود لأمر هو «نظام خلقي» يسير الكون على هديه؛ فالكون ناء عن عالم الخلق عنه بمعزل. ولا وجود لأمر سمته أنه «العاقلية» في التاريخ؛ ذاك عجب الإنسان ومخيلته(٣١). بل أنى للعقل، وهو جزء من العالم ومن التاريخ، أن يحاكم العالم والتاريخ(٣٢)؟ ولا وجود لما سمي «العلّيّة» في التاريخ؛ فما العلة التاريخية سوى «وهم» ابتدعه المؤرخ، وما عمل المؤرخ بمتعلق بواقع الحال، وإنما على مفترضها ومخمنها هو دائر(٣٣). ولا وجود لشيء اسمه «الوعي» التاريخي، وما ارتبط به من «نظام أخلاقي كوني» إن هي إلا تخيلات وتحكمات. ولما لم يكن «للعلية» وجود ولا «للغائية»، فقد تحصل أنه لا وجود «للضرورة»، وإنما القاعدة هنا، إن كانت في التاريخ قاعدة، هي «الصدفة» بأكثر معانيها وأقواها شدة على الإنسان؛ نعني الصدفة العبيطة العبثية(٣٤).

تلك **فلسفة للتاريخ سلبية** إن هو عَنَّ لنا تفصيل القول فيها جاء نظرنا كما يلي: يكاد المستأنس بأدبيات فلسفة التاريخ التي ملأت كتابات فلاسفة قرون الحداثة الثلاثة، تارة مستقلة في مؤلفات وتارة منبثة في ثنايا الآراء والنظريات الفلسفية، تصعقه ضربات مطرقة نيتشه وهو يهوي على مباني فلسفة التاريخ ويدك حصونها حصناً حصناً. وقد سمعنا «لاءاته» يكررها رافضاً ما بناه فلاسفة التاريخ لقرنين من الزمن؛ من فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) إلى هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) وأتباعه. فهو يقول: «لا»، لوجود أمر اسمه «المسار الكلي» للكون متصوراً بما هو «نسق» أو «نظام»، ويقول: «لا»، لأمر اسمه «الكلية» أو «النظر الكلي» إلى الوجود. إذ ما من تقويم للوجود إلا وهو «تقويم إنسي جزئي» يريد فيه «الجزء» المفتت أن يصير «كلاً» شاملاً، وما من شيء يعتبر

---

(٣٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 236, para. 6 [10].

(٣١) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), pp. 209-210, para. 34 [180].

(٣٢) Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, bibliothèque médiations; 128 (Paris: Denoël; Gonthier, 1979), p. 9, para. 2.

(٣٣) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 263, para. 307.

(٣٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 70, para. 25 [166].

متعلقاً بغايات الإنسانية إلا ويستند إلى فكرة واهمة هي فكرة «الكلية» ذاتها أو «الجملة». وما كان العالم على الإطلاق «كلاً» عضوياً أو «جملة» وإنما هو «فوضى» و«أشتات»... [(٣٥)] ولنأخذ شتاتاً واحداً من أشتات الكون هو الإنسانية، ولننظر فيه: إننا لا نجد حال الإنسانية، كما زعمت فلسفة التاريخ، ينمّ عن «كل» متوحد يسعى سعياً غير واع إلى إنجاز مهمة واحدة، وكأن الإنسانية قرية نمل! فلربما ساغ القول بوحدة هدف مدينة أو شعب، وما ساغ الحديث عن وحدة «كل قرى النمل» هذه المنبثة عبر المعمورة[(٣٦)]. إنما البشرية تشي عن تكثر لا يردّ إلى وحدة، وتعدد لا يحل إلى فردية؛ تكثر من العمليات والسيرورات الحيوية السيالة البدالة الدائمة الارتقاء إلى القمة والنكوص إلى الحضيض. ومن ثمة، ما ساغ القول: إن من شأن البشرية، منظوراً إليها وفق وهم «الكل»، أن تسير مساراً واحداً، من بادئة الفتوة إلى قوة الكهولة فآخر الشيخوخة؛ بل إن هناك أمشاجاً من البشرية وأخلاطاً ونماذج وطرازات متقابلة متناظرة أحياناً متخالطة أخرى عبر آلاف السنين، حتى صار بالمكنة أن نجد اليوم منها، وقد افترض فلاسفة التاريخ أننا بلغنا مرتبة شيخوخة الإنسانية وصاروا ينظرون في ما بعد الشيخوخة أهي نهاية للتاريخ أم ما بعده، طرازات بشرية أكثر نضارة وشباباً وحيوية مما رأيناه في عصور عدت عصور فتوة وشباب. وبالضد، قد نعثر في قديم العهود على نماذج أتعبتها الحياة وأنهكت قواها وخارت ووهنت. ثم إن من شأن الانحطاط أن يسري على البشرية في كل حقبها من غير تقدم، حيث وجدت دوماً فضلات ومسوخات وطرازات منحطة[(٣٧)]. فقد تحصل إذاً أن لا وجود للأمر الذي زعموا أنه «سيرورة الكون» أو «سيرورة العالم» أو «سيرورة الإنسانية». وذلك لأنه ـ أولاً ـ ما كان تاريخ العالم، كما أسفلنا، تاريخاً موحداً. ففي كل حقبة يتساوق الخط الصاعد والنازل[(٣٨)]. ثم ـ ثانياً ـ لأن «سيرورة العالم» تقوم على فرض واهم؛ هو فرض وجود الإرادة والمسؤولية. وهو على التحقيق

---

(٣٥) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 235, para. 11 [74], et *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), p. 109, para. 240.

(٣٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 221, para. 19 [160].

(٣٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 172-173, para. 356.

(٣٨) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de =

فرض أخلاقي مسبق، ووهم حاثّ على العمل. إنه مجرد نتاج لاعتقاد عملي فحسب، ويستحيل تبريره نظراً وتسويغه اعتقاداً(٣٩). و ـ ثالثاً ـ لأنه مبني على تصور لاهوتي للتاريخ يفترض وراء كل مسار «روحاً» تحركه. إذ دأب الناس على أنه حيثما وجدت «وحدة» ما في تجمع مخصوص، وضعوا دوماً «روحاً» نسبوا إليها مهمة التنسيق. والحال أنه لا مبرر، وإن كان ضعيفاً، لوضع «فكرة» واقعة معقدة شرطاً تصدر عنه هذه الفكرة ذاتها؛ لأن تلك طريقة في النظر مثالية تقوم على فكرة أنه حيثما وجد نظام فوراءه روح منظمة(٤٠).

أ ـ هدم مفاهيم فلسفة التاريخ البدئية

بدءاً؛ لما انبنى مفهوم «التاريخ الكوني»، بما هو قطب الرحى الذي عليه مدار فلسفة التاريخ، على مفهومي «الكونية» ـ أو «الكلية» أو «الجملة» ـ و«سير العالم» ـ أو «سير التاريخ» أو «مجرى التاريخ» ـ فإن نيتشه عمد إلى تفكيك هذين المفهومين. فكان أن رأى، في ما يخص مفهوم «الكلية» ما أوضحناه أعلاه. وأما القول بسيرورة تاريخية، فقد وجد أنه إنما هو مجرد «تعلّة» لتبرير نظام حكم قائم. خذ مثلاً فلسفة التاريخ الهيغلية، لئن أنت تدبرتها لوجدت أنها قامت على تصور للتاريخ «تفاؤلي» كان من شأنه أن يقود «حتماً» إلى تبرير الدولة البروسية بما هي الغاية التي لا محالة التاريخ الكوني قائد إليها مؤدّ(٤١). وهي في ذلك نمّت عن «لاهوت تاريخ» مقنع، وذلك بما هي أنبأت عن أن «الإمبراطورية الدنيوية البروسية» صائرة عن «مملكة الإله» بدلاً وعوضاً(٤٢)، وبما هي رأت من أمر «السيرورة الكونية» أنها عنها لا محالة متفتقة دولة متمدنة قوية(٤٣). وبعد هذا وذاك، يدعونا نيتشه إلى التخلص من بعض «التحكمات» إن نحن رمنا ألا نلطّخ اسم «الفلسفة» بما

Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac], oeuvres philosophiques complètes; t. 1 (Paris: Gallimard. = 1977), tome 1: *La Naissance de la tragédie,* p. 307, para. 7 [145].

(٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٧، الفقرة ٧ [١٤٤].

(٤٠) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), pp. 112-113, para. 14 [144].

(٤١) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874),* p. 333. para. 27 [30].

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٦، الفقرة ٢٧ [٤٠].

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٢، الفقرة ٢٩ [٥٣].

يشينها؛ وعلى رأسها مفهوم «مسار العالم». إذ ما كان لنا أن نعلم شيئاً عن هذا «المسار» المزعوم. ثم إن مفهوم «العالم» ذاته، الذي يزعم أن له مساراً، هو بذاته «مفهوم حدّي». إذ يصعب حتى الحديث عن «عالم»، لأن ما «العالم»، على التحقيق، إلا «فضاء ابتدعناه» لنخفي وراءه كل جهالاتنا الاضطرارية، فنفسر أشياء بمبدأ «إرادة العالم»، وأخرى بفكرة «منطق العالم». وما «العالم» بشاهد على ذلك، بل يكاد المرء يكفر بالعالم، فيقول: إن العالم وهم! فكيف لنا بالحديث عن مسار مزعوم لعالم موهوم[٤٤]!

ولما تبينت استحالة الحديث عن «كل» أو «جملة» وعن «مسار للعالم»، ٧
بل عن «عالم»، كان بالأحرى أن تسري هذه الاستحالة على محاولة الجمع بين «التاريخ»، من جهة، و«الكل» أو «الكون» أو «العالم»، من جهة أخرى، في عبارة: «التاريخ الكوني» أو «التاريخ الكلي» أو «التاريخ العالمي» بما هو التاريخ الشامل أو تاريخ التواريخ ـ وهي العبارات التي لطالما رددها فلاسفة التاريخ. والحال أن هذه العبارة العجيبة ـ التاريخ الكوني ـ لم تلقَ من نيتشه سوى الزراية والهزء. فهي عنده «استعارات مليئة بالعجب» اتخذها الإنسان المغرور النفّاج «تعلة» و«عاذرة» يتوسل بها للعبارة عن مَخيلته وعُجبه وتعاظمه. فما هذا «التاريخ الكوني» الإنسي المزعوم، إن تُدبِّر، بشيء إن هو قورن بتاريخ الكون؛ بمعنى جماع أحداث الكون ـ جماداً ونباتاً وحيواناً ـ وهو من التضاؤل بحيث لا يملأ «دقيقة» كونية من هذا التاريخ؛ دقيقة مع ذلك امتلأت بعجب الإنسان ومخيلته[٤٥]. فالأحرى إذاً أن يستذل ويستصغر ويستنذل.

والحق أننا لو نحن أمعنا النظر في مضمرات هذا المفهوم، لوجدناه قام على التصديق القبلي بأوهام خصت الإنسان. منها؛ أنه الكائن الوحيد الحر في عالم الضرورة، وأن له القدرة دون سواه على إتيان العجب من الأمور إن خيراً أو شراً، وأنه يشكل من الكون الاستثناء والامتياز؛ أي أنه هو الحيوان الأعلى الأشرف، بل هو الرب الكامل الربوبية. ومنها؛ أنه مانح القيم للوجود، إليه يعود فضل وهب الخليقة المعنى؛ ومن ثمة كان وجوده ضرورة؛ إذ هو مفتاح سر لغز الكون، وهو مروض الطبيعة ومتملكها. فما أعجب عُجب

---

(٤٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 236, para, 6 [10].

(٤٥) «Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits; I: La Passion de la vérité,» dans: *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 175.

هذا الإنسان بنفسه (Vanitas vanitatum homo)! ذلك الكائن المغرور الذي تجرأ على تسمية ضئيل اللحظة من عمر الكون المديد «التاريخ الكوني»[٤٦]! والحقيقة التي ينبغي أن تُعلَم، هي أن العصور الحديثة بتركيزها على التاريخ الكوني، بما هو تاريخ الإنسان، قد خالفت العصور القديمة وفصمت عرى الصلة بين الطبيعة والروح والإنسان والحيوان والأمر الأخلاقي والأمر الطبيعي.. ولو نحن ذهبنا بهذه الفكرة المشؤومة إلى حدها القصي لقلنا قول المغرورين: ما التاريخ إلا الوعي الكوني بالذات[٤٧]! لهذا كله، يقترح نيتشه الحديث عن «التاريخ الطبيعي» بديلاً للتاريخ الكوني الإنسي[٤٨]. وما هذا «التاريخ الطبيعي» إلا «جنيالوجيا»؛ أي تاريخ ما قبل التاريخ الكوني، بما هذا تاريخ الإحساسات الأخلاقية والدينية الإنسية. وهو، إن قورن بالتاريخ الطبيعي، بدا أنه ليس بشيء...

وقد زاد عُجب الإنسان عُجباً إيمان الفلاسفة الألمان، بأسوأ إيمان نابع عن أسوأ اعتبار للتاريخ (in historicis)، بوجود «نظام أخلاقي» شأنه أنه يسري على الكون برمته أسموه تارة «عقلاً موضوعياً» وتارة أخرى «روحاً». ذلك أنهم نظروا إلى التاريخ الألماني المحدث نظر تمدح للذات؛ إذ رأوا فيه أنه إذا ما قورن بتاريخ الإمبراطورية الرومانية (Imperium romanum)، فإنه شاهد على تحقق مبدأ «الحرية»، وإذا ما قورن بالقرن الثامن عشر تبدى بما هو المنافح عن مبدأ «الأخلاق» الشاهد على «الآمر الخلقي»[٤٩]. ثم إنهم راحوا ينظرون إلى الكون جسماً متعضياً ويرون أنه لا محالة مؤتمر بإمرة نظام أخلاقي كوني، فراحوا بعد ذلك يتهافتون على بيان طبيعة «نظام العالم» هذا الذي توهموه، على نحو ما رأيناه عند رواد المثالية الألمانية ـ من كانط إلى هيغل ـ فكان أن صارت بذلك كتابة التاريخ متركزة على الذات الإنسية، وكان أن صار التاريخ شأناً أخلاقياً؛ في حين أنه لو تؤمل التاريخ لظهر أنه تفنيد

(٤٦) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 17, para. 11.

(٤٧) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), vol. 2, p. 121, para. 185.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٠، الفقرة ١٨٤.

(٤٩) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio. essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 181, para. 2.

للأخلاق وإبطال؛ أي أنه في جوهره بريء من كل اعتبار خلقي وعنه بمعزل، وأن «التاريخ هو، بالفعل، إبطال عملي لذاك «النظام الأخلاقي الكوني» المدّعى ادّعاء»[٥٠]. فلك إذاً أن تتصور ما الذي يقدر على الإتيان به هذا «النوع الحيواني الضئيل المنتفخ عجباً» الذي هو الإنسان. ولك أن تسلو لكونه لم يمنح من الزمن إلا مدة واحدة هي التي تستغرقها حياته العابرة الفانية على هذه الأرض استغراق اللحظة الزائلة والحادثة الطارئة والاستثناء، الذي لا استئناف له ولا وزن ولا دلالة ولا قيمة، إن هو قورن بطابع هذا الكون الأرضي. أكثر من هذا، لك أن تتصور هذا الكوكب نفسه حامل كل أوهام الإنسان ـ من «تاريخ كوني» يسري فوقه و«نظام خلقي» يحكمه ـ بما هو مجرد «هوة سحيقة بين عدمين» أصله العدم ومآله إلى العدم، وحدث بلا تخطيط وبلا سبب وبلا إرادة أو وعي بالذات؛ أي حدث خاضع لأسوأ أنحاء الضرورة؛ عنينا بها الضرورة العبثية العبيطة[٥١].

بهذا فكك نيتشه أوائل مفاهيم فلسفة التاريخ ـ «الكلية» و«المسار الكوني» و«النظام الأخلاقي» و«التاريخ الكوني». وما اكتفى بهذا، بل هو أعمل مطرقة «النقد» و«الهدم» ليهوي بها على المفاهيم المنهجية التي تتوسل إليها هذه الفلسفة؛ من «منطق» أو «عاقلية»، و«سببية» أو «علية»، و«قصدية» أو «غائية»، و«وعي» أو «مسؤولية».

ب ـ هدم مفاهيم فلسفة التاريخ المنهجية

في ما خص مفهوم «العلية» أو «السببية»، الذي استندت إليه مؤرخة ومفلسفة التاريخ بحيث مكنها من أن تُصَيِّرَ لكل حدث تاريخي علة يقوم عليها وسبباً يستند إليه، بادر نيتشه إلى نقد هذا المفهوم نقداً. فقد لاحظ، من جهة أولى، أن تحديق النظر في عمل المؤرخ وإعمال الفكر فيه يتأدى بنا إلى ملاحظة أن جهده لا ينصبّ، على التحقيق، على الاهتمام بما حدث في الواقع وجرى بالفعل، وإنما على الحدث كما «افترضه» المؤرخ والواقعة كما «ظن» حدوثها. فحيثما بحثتَ عن العلة وجدت الفرضية، وحيثما رُمْتَ الإمساك بالسبب قابلك التخمين. وما من أمر اعتبر أثراً لحدث تاريخي ما إلا

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩، الفقرة ٣.

(٥١) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 241, para. 16 [25].

وهو على التحقيق أثر لحدث مفترض، وذاك الذي يعتبره المؤرخ بطلاً لحدث ما إن هو إلا بطل افتراضي وحسب. وبالتالي، فإن مجال اشتغال المؤرخ - نعني مجال ما يدعى باسم «التاريخ الكوني» - إن هو إلا مجال آراء منوطة بأفعال مفترضة وبواعث مقدرة ودواع مخمنة تقدم على التحقيق الذريعة والتعلة والعاذرة لآراء وأفعال إن أنتَ حققت أمر واقعيتها استحالت دخاناً وسراباً، وإن أنت فتشتها وجدتها ليست بشيء...

فما أعجب معالَم المؤرخ؛ عالم الاختلاقات وتحكمات وتصورات، وعالم أشباح وظلال تحوم حول الأعماق المضببة لواقع غائر القعر شديد السحق ممتنع الدرك! أَوَليس المؤرخون أناساً دأبهم أن يحكوا عن أشياء ما لها من وجود إلا في تمثلاتهم(٥٢)؟

الحق الذي يجب أن يعلم هو أن من الخطأ الظن أن وراء كل حدث تثوي علة، وأن خلف كل واقعة يتستر سبب، إنما العلة الحقة أن لا وجود لعلة؛ أي أن انعدام العلة - أو قل: حضور الصدفة - هو القاعدة التي يجب أن تنظر وتعتبر. فعندما نمعن النظر في ماجريات التاريخ يتبين لنا أن ما من شيء إلا حدث على نحو أحمق وأبله. والأمر برمته أشبه ما يكون بالورقة الميتة التي يجرفها مجرى وادٍ لا يهم إن هي توقفت هنا أو هنالك، فليس لوقفتها علة خفية، ولا لاستئنافها المسير سر يحتاج إلى تجلية(٥٣). والحال أننا لو نحن قمنا بضرب من التحليل السيكولوجي للإنسان الباحث عن العلل، أو قل «الإنسان المعلِّل» أو التعليلي، لوجدنا أنه إنما حاول إسقاط دُخلته وسريرته على العالم الخارجي. فكما إنه يعتقد - واهماً - أنه يتصرف بإرادته، يسقط هذا الاعتقاد الواهم على عالم الأحداث فيتخيله منماً عن إرادات مضمرة وقصود مختفية؛ أي عن علل يجهد نفسه لبيانها. فإن هو عرض له أن شك في إرادته، ما طاوله شك في التصرف. فمثلما هو يحس أنه يتصرف، فبمثله يحس كذلك أن للأحداث بواعث وصوارف يتعقبها في خارجيته بعدما تعقبها في طويته. ولئن حق أن الكائن الحي ما كان من شأنه أن يطيق أمر الحياة إلا إن رَغَّبَتْهَا له الأوهام - وعن هذا نشأ الاعتقاد في مبدأ «السببية» - فإنه لا يحق من هذه

---

(٥٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 263-264, para. 307.

(٥٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 70, para. 25 [166].

الحيثية ذاتها أن يجعل من هذا الوهم الاعتقادي كامل الاعتقاد الجازم أو حق الإيقان. إنما على الإنسان الذي وهب كمال العقل والقوة أن يستشعر اقتداره على مواجهة الصدفة مهما كان جبروتها، وأن يهنأ لوجوده في عالم الصدف ويشعر بوجوده فيها كوجوده في عالم تزينه ندائف الثلج البيضاء. إن عليه أن ينكر عاقلية الاعتقاد في تسلسل الأحداث وتسابيها، شاهراً في وجه هذا الاعتقاد الواهم قدر الصدف الذي يتخلل تتابعها وتواليها. ولئن كان الناس قديماً قد بالغوا في الإيمان بالغايات، فإنه لمن الخطأ اليوم أن يستعاض عن الإيمان بالغائية بالإيقان بالعلل الفاعلة. فالحق الذي يلزم أن يعلم هو أنه لا وجود لعلل غائيةً كانت أو فاعلة(٥٤).

والاعتبار نفسه يسري على الوجه الآخر للعلية؛ نعني به «الغائية»، أو قل: إن النظر نفسه ينسحب على الطرف الآخر لسلسلة الأسباب والمسببات؛ أفدنا به «السبب الغائي». ذلك أن الشأن في الغائية أنها مبنية على مفهوم «المعنى». فلكي تقوم ثمة غاية للمسار يلزم أن يكون له معنى أو جهة؛ أي أن يكون له مسار، وأن يوجد لهذا المسار اتجاه. والحال أن هذا الأمر هو ما أوحت به النظرة المجملة إلى لحظات التاريخ. إذ تبدت لنا هذه اللحظات ـ تبدياً بعدياً ـ متراتبة متناسقة تراتباً بديعاً وتناسقاً عجيباً. فما كان منا إلا أن نسبنا هذا العجب وهذا البدع إلى قصد أو نية ثاوية. أكثر من هذا، تخيلنا «كائناً» مسؤولاً عن حيثيات هذا التناغم الباني، بل عن حيثيات ما اعتقدنا أنه مصلحتنا: أكان هذا المتخيل «طبيعة» أم «إلهاً». ثم أوعز إلينا خيالنا أن له قصداً أو نية. وتبعاً لذلك، تعلقت سعادتنا أو شقوتنا بذلك الأمر، فصرنا أمام كائن افترضنا أنه يتذرعنا ويتوسلنا إلى تحقيق بغية ما، وأننا في الآن نفسه نشترك في هذه الغاية(٥٥). أجل، نحن نلحظ أن العالم يصير، فنظن أنه يصير إلى غاية معلومة، لكنها الصيرورة العارية من كل غائية وبغية، أو قل بلغة نيتشه: «الصيرورة البريئة». هب أن لصيرورة الكون غاية، فإنه يكون عليك آنها أن تقر بأمرين: **أولهما**؛ أنه لو كانت له غاية لأدركها. وهذا ما لم يحدث، وما هو بحادث. **وثانيهما**؛ أن البشرية موضوعة أمام مهمة جماعية، وأنها، مجتمعة، تسعى إلى تحقيق بغية معينة. وهذا ما لا يستقيم. تحصل عن هذا، أن لا غاية للكون، وأن ما من فلسفة نظرية أو عملية تفترض للكون

---

(٥٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 230, para. 34 [243].

(٥٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 246, para. 81.

غاية ضرورية إلا وتجد إبطالها في هذه الواقعة الأساسية. ولذلك لزم تفسير الصيرورة بالبراءة؛ أي النظر إليها من غير الركون إلى قصود ونيّات غائية. وعليه، وجب التخلي عن غائية كلية أو مجرى شامل للعالم معروف النوازع مدرك الأهداف(٥٦).

والمترتب عن هذا، أن ليست للبشرية غاية؛ إذ الإصرار على القول بما ضادّ هذا الأمر ينمّ عن «تصور جزافي شديد الغموض». قل إذاً: إن البشرية تتطور. لكن لا التطور الذي يحقق «المعنى»، وإنما هو تطور من غير معنى أو قصد أو غاية. فتطورها إذاً عن الغائية بمعزل ومنأى. وما كانت خاتمة البشر لحظة أكثر أهمية من أية لحظة نكرة من لحظات مسارها! ولذلك استحال القول مثلاً: إن تحقيق «مصلحة البشرية» أو «خيرها» أو «نفعها» هو غاية الإنسانية أو بغيتها أو هدفها. وللمناقضة، قد يقول القائل: أَوَليس تحقيق عمر للإنسانية مديد غاية للبشرية؟ أَوَليس الرقي بها أعلى مراقي الوجود في مسار طويل تعاقب فيه الصعود والنزول والتقدم والتقهقر بغية؟ ولنيتشه أن يرد على هذا المناقض لجدله: لكن، ألا يفترض هذا، الافتراض المسبق، أن نملك معياراً مسبقاً نقيس به أعلى مرقى تبلغه البشرية؟ ومن أين لنا بهذا المعيار؟ ثم كيف لنا أن نختار أَدوَم فترة تحياها البشرية، وهذا يفترض أيضاً أن يكون لنا معيار إيجابي به نقوم شأن تحصيل الشعور بالمتعة والتلذذ بالوجود؟ فهل يمكن إذاً اتخاذ مقياس تحقيق القدر الأكبر من لذاذة العيش غاية للإنسانية؟ وله أن يضيف أيضاً: لكن، لئن كان هذا الأمر لا يرضي استمرار وجود الحياة الفردية، فأنى له أن يرضي استمرار الحياة الجماعية، ولا سيما أن لا علم لنا بمصادر المتعة ولا بنوازعها الخاصة، ولا درك لنا بأن أكمل المتع تورثها أقسى الآلام؟ وماذا لو نحن فرضنا الضد، وقلنا: إن غاية البشرية تحقيق أقل قدر من الألم؟ ألا نكون آنها ما غيّرنا شيئاً! بل نكون آنها قد نبهنا إلى مطلب حداثيينا اليوم! لكن، ألا يعني هذا المطلب في الآن ذاته تحقيق التطور الأضعف قوة؛ أي تحقيق الضعف الذاتي العام؛ وبالتالي توديع عصور البشرية السالفة التوديع الباهت الكئيب الذي من شأنه أن يصيّر الحيوانات أعلى منزلة منا؟ وهل يمكن اعتبار فتور العياء هذا مثالاً للإنسانية؟ وهل هو يقبل كل هذه التضحيات الجسام؟ أَوَلا يُعدّ تخلياً مهولاً عن الإنسانية؟ ومع كل هذه

(٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٢-١٠٣، الفقرة ٢٢١، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 233-234, para. 11 [72].

التحفظات، فلربما صارت الغاية التعيسة هذه غاية البشرية المتبئسة في يوم من الأيام ـ اللهم إلا إذا أشفق جرم تائه من حال البشرية ودمر مسكنها (الأرض)(٥٧)! ثم بعد هذا وذاك، إن لنا طريقة في الحديث عن أمر «غاية البشرية» مليئة بالعجب بحيث نخلط بين غاية كائنات طفيلية فضلية ـ الآدميون ـ وغاية الكون برمّته. وما ذاك إلا منا مخيلة. فنحن نفترض أننا «الاستثناء»، وذلك بما أوتيناه من «عقل» و«طيبة». لكن، هل نحن حقاً استثناء داخل الطبيعة أو ميزة؟ إن هذا الأمر يفترض أن ههنا «غائية» في الطبيعة و«طيبة». وهذا خلاف ما يشهد عليه الواقع. إذ لا أثر يدل على أن الطبيعة تتغيا تحقيق «العقل» و«الخير»؛ أي تحقيق الإنسان. . . أكثر من هذا، لربما كانت غائيتها الخاصة؛ أي ما حظينا به من «عقل» ـ إن نحن حظينا به حقاً ـ مجرد أثر لصدف سعيدة، وما حظينا به من «طيبة» مجرد أثر لوهم عن أنفسنا؛ بل لربما كان الأمر على الجملة مجرد محاولة لفهم خربشاتنا ورسومنا ورقومنا الطفولية على كناش الطبيعة الكبير! ولئن حق أن بمكنة الإنسان أن يقيم لسلسلة من الحوادث الغاية المعينة، فإنه حق الإقرار أيضاً بأن هذه السلسلة ليست هي السلسلة الشاملة التامة، بل هي مجرد اختيار بسيط عبيط لأول مجمل هذه السلسلات المتناثرة التي لا يمكن أن نقيسها، وسوى شذرات معزولة تشكل جزءاً من كل لا نعلم طريقة تركيبه. هذا إن لم نقل: إن ليس له تركيب أصلاً. فأنى ظننا أننا نتبع غاية ما، فإننا لا نفعل ذلك على التحقيق إلا في إطار من الجهل والعمى بالوسائل وبالغاية. مع سابق العلم، أن ليس بوسعنا أن نجد لهذه اللعبة القدرية مخرجاً(٥٨).

والحق أنه بقدر ما نقف عند النظرة المجملة السطحية السمجة إلى الكون، يبدو لنا منمّاً عن القيمة معبّراً عن الدقة موشياً بالجمال حاملاً للدلالة، فإن نحن ضممنا القيمة والدقة والجمال والدلالة صرنا أمام الغاية. إلا أن الأمر أشبه ما يكون بدرك العالم بالجوارح المجردة الغليظة ودركه بواسطة الآلات الحسية الدقيقة. إذ يتبدى أنه بقدر ما نهذب حواسنا التهذيب، حتى تصير الآلة امتداداً لها، يفقد العالم وضوحه العام وقابليته للفهم ورونقه،

---

(٥٧) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 473, para. 6 [59].

(٥٨) Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), pp. 334-335, para. 11 [60].

ويظهر عدم انتظامه وفظاظته وقسوته. والأمر بالمثل في النظر التاريخي؛ إذ ما إن نفضح عن قرب المراحل التي تشكل منها التاريخ حتى يختفي الانتظام الذي كان يبدو ناتجاً عن اتباع غاية ما، ويصير مجرد وهم. فبقدر ما نمعن النظر في العالم إمعاناً دقيقاً عميقاً، تصير أحكامنا القيمية سراباً ويفقد العالم كل معناه. أنكى من هذا، نحن من يهب العالم المعنى ويتصور له الغاية. وبالجملة، الغائية وليدة المنظور الذي نتخذه للنظر في الحدث: إن كان منظوراً فجاً، فانتظام غائي؛ وإن منظوراً دقيقاً، فعدم انتظام، أو قل: صدفة(٥٩). إذ لا يشهد تاريخ البشر بأكمله حتى اليوم على وجود غاية ما أو توجيه عقلي غير مخبور أو نازع مستتر، وإنما بالضد من ذلك، يشهد على صدف تتلو صدفاً، وأن الأمر برمّته عبث وسدى وهمل.. وبعض هذه الصدف كان مفيداً ـ وذلك أمر يجب الإلماع إليه والوقوف عنده. وبعامة، لا يلزمنا أن نحسن الظن بالصدف أو نقول فيها: إنها صدف سعيدة؛ فالصدفة بالطبع مدمرة فاقدة للمعنى والمعقولية.

والحال أن القول بالغائية، حتى حين يكتسي لبوساً دنيوية حديثة، إنما هو وليد الدينونة المسيحية. فالعادة المنشئية (Habitus) التي ورثناها عن عهد القدامة قامت على افتراض غايات لكل الأحداث والبحث لهذه الغايات عن قصود واعية، وعلى تصور أن ثمة إلهاً خالقاً يوجه العالم ويعنى به ـ تلك عادة استحكمت فينا الاستحكام كله حتى إن المفكر الحديث صار يشق عليه تصور عالم عن الغاية بمعزل. والحال أن الحداثة لم تتخل أبداً عن هذا «المثال» الذي رقمته المسيحية، وذلك حتى وإن هي حولته من مثال دينوني إلى مثال دنيوي. وما مجايلو نيتشه من دعاة الاشتراكية والنفعية عن هذه القاعدة بشواذ؛ إذ نهضت أدلوجتهم على الإيمان بأن تطور الإنسانية إنما يسعى إلى درك غاية هي غاية الإنسانية نفسها؛ أي التقدم نحو تحقيق المثال. مع فارق، هو أنه تم إنزال «مملكة الإله» إلى الأرض ليحققها الإنسان في ما يستقبل من الزمان المنظور(٦٠).

وتلحق بتفكيك «العلية» و«الغائية» حلقة الوصل الجامعة بينهما؛ نعني بها مفهوم «الضرورة» بما ينمّ عن «العاقلية»، أو قل بما هو العاقلية نفسها. إذ

---

(٥٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 164-165, para. 25 [505].

(٦٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 172-173, para. 356.

تعتقد متفلسفة التاريخ ـ وقد حملته على جهة الضرورة ـ أن مسار التاريخ مسار عقلاني. والحق الذي ينبغي أن يعلم هو أن ما الإيمان بمبدأ «الضرورة» عند نيتشه سوى مبدأ إيقاني إيماني عقدي إن هو تدبر ظهر أنه تصور صدفي؛ إذ كان يمكن تحصيل الأثر النفسي ذاته لهذا الاعتقاد لو أن الإنسان آمن بمبدأ عقدي آخر. ثم إن هذا «الفعل الخلاصي» هو أثر ضارب في الاعتباطية فاقد العاقلية(٦١). ذلك أن فلسفة التاريخ تستخدم ههنا لتقدم تبرئة، أو قل: عزاء، للإنسان الحديث وسلوى بتوسلها النظر الكلي إلى مجمل التاريخ الكوني، وخلاصها إلى اعتبار أن ما حدث كان يلزم أن يحدث على النحو الذي حدث عليه، وأن لا مرد لذلك؛ وبالتالي كان على الإنسان الحديث أن يؤول إلى ما آل إليه، وذلك من غير أن تكون هناك صوارف تمنعه من تحقيق ما حققه وبواعث تدفعه إلى التمرد على ما قادته إليه الضرورة. يا له من إمعان في المنزع الكلبي المتلذذ بما آل إليه الإنسان: أن يحيا الإنسان ـ كلبياً ـ في توافق مع زمنه ويسلم أمره لمسار الكون(٦٢). يقال إن للعالم عقلاً يدبره، والحال أن العالم ما كان مجالاً لفعل عقل أبدي. أنظر في ذاك الجزء اليسير من العالم الذي نعرفه والذي نسميه «عقلنا»، تجده لا يحقق العاقلية بالتمام والكمال. . . إذ بمكنته أن يأتي الحمقة بمثل ما أمكنه إتيان الحكمة. . وما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل. فإن حق عدم تمامية عاقلية العقل وحكمته حق القول أيضاً: ما العالم بعاقل ولا هو بحكيم. . .(٦٣).

لكن الإيمان بالعقل نفسه ما كان إيماناً عقلياً. فالتشبث بادعاء وجود عقل يحكم الكون، كما لو كان الأمر عقيدة إيمانية، أمر يفتقر هو بذاته إلى المعقولية(٦٤). ولما كان التشبث الأعمى بالإعتقاد ضرب من الفكرة الوسواسية المسلطة، فإنه لزم القيام بنوع من «التحليل النفسي» لهذا الإيمان، وذلك ببيان: **أولاً**؛ أن سبب شعبذة الإيمان بعاقلية التاريخ إنما معاده إلى هوس الإقدام على تعقل كل أمر مهما شذ وندر، ومهما عدم المعنى والغاية ـ وذلك حد الحمقة. وهي شعبذة تسلم إلى القول بمبدأ «الضرورة المطلقة» بما هي

(٦١) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 489, para. 13 [1].

(٦٢) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 150, para. 9.

(٦٣) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 9, para. 2.

(٦٤) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 337, para. 27 [41].

العبارة عن غاية عقلانية. والحال أنه ضد هذه الفكرة الهوسية يلزم القول: ما كانت هي القوة التي توجه التاريخ بالضرورة ولا بالعاقلية، وإنما هي الحمقة والشيطنة[٦٥]. **وثانياً**؛ إن الاعتقاد بـ «ضرورة أن يكون للعالم مسار» إنما ينمّ عن صعوبة تحملنا قسوة الوجود وغلظته وشدته. ولذلك لزم التلطيف منه بخلق الوهم الذي يجعله لنا محتملاً ممكناً.

والحق أن الإيمان بمبدأ «الضرورة» هنا إنما هو، إن حقق أمره، وجد أنه صيغة دنيوية للإيمان بالعناية الإلهية. فأيّاً كان الأمر، دنيوياً أم دينونياً، لزم أن يكون لسفينة العالم ربان: «رباً» هو أكان أم «عقلاً». والحال يشهد على أن «العناية الإلهية ما كانت هي بالأمر الممكن إلا في مملكة المفهوم» ـ وهذه غمزة ضد هيغل. وذلك لأن الواقع، إن نظر إليه بأحق نظر، وجد أنه أقسى من أن يعنى به ويروض ويصير لخير الإنسان ويسخر لخدمته ونفعه، وأنه أشد اعتباطية من أن يركن تحت حكم «المفهوم». كذلك هي «الضرورة» و«العاقلية»، فإنها أمر مفروض جدلاً لا محقوق واقعاً. وبالجملة، ذاك حكم الإرادة التي تريد أن تحبب إلينا الوجود وترغبنا فيه، فتعمل بذلك على إيهامنا بعاقلية الكون حتى تجعله تابعاً لعاقليتنا؛ وبالتالي حتى تجعل «الوجود» أمراً مقبولاً لنا ـ وإلا فإنه لا يمكن أن يصير الجنون واللاوجود بغية لنا؛ إذ ما كان بمكنتنا أن نحتمل كوناً بهذه المعايب والمعاطب والمذامّ[٦٦].

غير أن الحديث عن «الضرورة» التي يحكمها العقل لا يناقض، عند الفلاسفة، الحديث عن «الإرادة» وعاقليتها من «مسؤولية» و«حرية». ذلك لأن الضرورة العقلية، لا العمياء، مطلوبة للعقل. ولذلك ارتبط الحديث عن «سيرورة تاريخ العالم» بافتراض كما لو أن الإرادة والمسؤولية موجودان حقيقة وواقعاً. والحال أن هذا الفرض حكمته النوازع الخلقية. وهو، بوفق المنطق السيكولوجي، فرض مسبق ضروري ومقولة باعثة على العمل، غير أن هذه العلية الصارمة (إرادة ـ مسؤولية)، التي يمكن دركها بالمفهوم أو بالعقل، ليست عند نيتشه مقولة ضرورية، بل هي مجرد وهم من أوهام الإنسان. وهي ناتجة عن اعتقادنا العملي وحسب. فالنتيجة المنطقية هنا تصير

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٠، الفقرة ٢٩ [٣١].

(٦٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 219, para. 3 [95].

تابعة لنتيجة فكرنا (اعتقادنا) عندما يرافق هذا الاعتقاد الفعل(٦٧). ثم إن الإيمان بالعاقلية؛ ومن ثمة الإيقان بالإرادة وبالمسؤولية، إنما ينمّ، من جهة أخرى، عن مَخيلة الإنسان. فمن شأن هذا أنه لا يريد أن يكون تابعاً للكون إمّعة مؤتمراً للطبيعة، وإنما هو يريد أن يبرهن أنه الكائن الذي شأنه أن يصنع ويغيّر، وأنه لا يكتفي بأن يكون متفرجاً على الأحداث ناظراً. والذي يشجعه على هذا الاعتقاد أنك إن عزلت حقبة من التاريخ، كدت تجد فيها قسماً من المعقولية. ولكن، لو أجلت نظرك في تاريخ البشر كله، لملت إلى الإقرار بأنه «يجب ألا نضع في التاريخ المجمل للإنسان من العاقلية أكثر مما تتضمنه بقية الكون». فالصدفة لا تلبث أن تحطم كل انتظام وكل عاقلية. وإنها، إذ هي تستبد بحقبة من حقب التاريخ، سرعان ما تنقض غزل الوهم البشري أنكاثاً(٦٨).

هكذا يتبدى تاريخ البشرية وهو يتهاوى تحت ضربات مطرقة نقد نيتشه بحيث يطوّح بمعمار فلسفة التاريخ المتداعي إلى مهواة سحيقة، وذلك بعد أن تستحيل الاقتناعات إلى أوهام والحكم إلى تحكمات والحقائق إلى شبائه، فنصير أمام حقل مدمر مدكوك يقف على إحدى أشجاره التي لم تعد مورقة ولا أغصانها لاذنة ولا فننها مخضراً غراب نيتشه ينعق: دع كل رجاء في العثور على أثر لمسار كوني مزعوم والشهادة على هدف إنسي موهوم، فثمة حيث صرت لا «كلية» ولا «مسار» ولا «بغية» ولا «ضرورة» ولا «سببية» ولا «غاية». اطرح أيها الداخل إلى حقل التاريخ كل أمل في أن تشهد على «تنامي الوعي» و«ازدياد الحرية» و«تحقق العاقلية»: هنا الطريق إلى الفوضى، هنا الطريق إلى العبث، هنا الطريق إلى الصدفة.

٢ ـ من «فلسفة التاريخ السلبية» إلى «فلسفة التاريخ الإيجابية»

لا يكتفي نيتشه بنقض غزل فلسفة التاريخ، وإنما هو يبادر إلى أن يغزله في صوغ جديد ووفق روح مباينة. فهو لا يكتفي بالهدم والتدمير والدك، وإنما يقدم البدل والعوض. ها هو، بعد أن هد «الحس التاريخي»، يعود إلى طرح تصوره له؛ وها هو، بعد أن أنكر «التاريخ الكوني»، يستأنف القول في ما

(٦٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٧، الفقرة ٧ [١٤٤].

(٦٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 209-210, para. 34 [180].

يسميه «تاريخ الإنسان»؛ وها هو، بعد أن فنّد «الإرادة»، يتحدث عن «إرادة القوة». وليس يعني هذا أنه عاد إلى فلسفة التاريخ بعدما قوضها كما يعود الكلب على رجعه، وإنما يعني أنه أنشأ «فلسفة تاريخ مضادة»، أو قل: «فلسفة تاريخ سالبة» تعدم كل مقومات فلسفة التاريخ من الصنف الكلاسيكي: الضرورة والسببية والغائية والعاقلية... ثم تعود فتبني فكر تاريخ إيجابي.

فلئن كان نيتشه قد اشتكى من مرض «تخمة التاريخ» الذي أصاب مجايليه، وتبرم من مضار الإقبال الكلي على الدراسات التاريخية والاستغراق الاستغراق كله فيها، فإنه ما كان ليتخلى عن فوائد «الحس التاريخي» ومزاياه، وعن الإقرار بمدى مكنة خدمة التاريخ للحياة. فما يتميز الإنسان التميز الحق عن عصره إلا بالطريقة التي يوظف بها التاريخ: إن من أجل خدمة الحياة فتوظيف حسن، وإن من أجل الموت فبئس التوظيف. ثم ينبغي ألّا ننسى، بحسب اعتبار نيتشه، أن «كلا العنصرين التاريخي واللا تاريخي ضروري على قدم المساواة لحفظ صحة الفرد والشعب والحضارة»(٦٩). وقد رأيناه يبجل العنصر الثاني ـ اللا تاريخ ـ لكن ها نحن نراه الآن يعمد إلى بيان فوائد التاريخ بأن أبدى الحاجة إلى أن يذكرنا ـ ضد تخمة التاريخ وتحنيط الماضي ـ بضرورة أن يلجأ المرء بين الفينة والأخرى إلى «تذويب جزء من ماضيه»؛ أي إلى محاكمة هذا الماضي باسم الحياة ومساءلته المساءلة القاسية واستشكاله، بله إدانته، وذلك ما دام أنه ما من ماضٍ متعلق باقتدار الإنسان وعجزه؛ أي بالحياة والموت، إلا وهو «أهل لأن يحاكم ويدان»(٧٠). فالحاجة إلى التاريخ، إن كانت ثمة حاجة حقاً، إنما هي حاجة لأن «نحيا» و«نفعل» وليست هي بالحاجة إلى صرف نظرنا عن الحياة والفعل. ونحن «لا نريد خدمة التاريخ إلا قدر ما يخدم الحياة»(٧١). ومن ثمة، صرنا في حاجة إلى «دفن الماضي» ونسيانه وتجاهله. والحاجة إلى النسيان أمر جلل والحاجة إلى التجاهل أمر عظيم. وهي تتوفر للحيوانات السعيدة التي تعدم «الأفق التاريخي»؛ وذلك حتى لا يتحول الإنسان إلى «حفار قبر الحاضر»، إن نحن رمنا حقاً ترك الفرد ينمو ويتفتح ويتطور ويستقوي ويداوي جراحه ويصلح هناته ويعوّض خسائره، فعليه

---

(٦٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, préface, p. 98.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٣، الفقرة ٣.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٥.

أن يتمكن من الماضي، وليس أن يتمكن هذا منه؛ أي أن عليه أن يستعمل الماضي لخدمة الحياة، وألا يبالغ في أخذ التاريخ مأخذ الجد(٧٢). أَوَليس «بقدر ما تقوم طبيعة الفرد العميقة على جذور صلبة قوية، تصير له المكنة والملكة على جزء كبير من الماضي؟»، وبالضد، فإنه بقدر ما يكون الفرد ضعيفاً يميته التاريخ ويقتله(٧٣)؟

لكن، أنى للإنسان بأن تصير له المكنة على الماضي؛ أي الملكة على التاريخ؟ يجيب نيتشه بأن ذلك لا يصير ممكناً إلا إن نحن التزمنا بالمبدأ التالي: أن يصير العلم التاريخي بالشيء يعني أن يعيش الإنسان من جديد، لا بما هو معرفة ميتة، وإنما بما هو حياة قائمة. فلا طريق يقود من مفهوم الشيء إلى ماهيته سوى التوحد به، ولا يمكن أن نعلم ما التراجيديا اليونانية إلا بعدما نُصيِّر أنفسنا وسوفوكليس شيئاً واحداً ونساوي بينهما ونوحد ونتوحد(٧٤). وما كان معنى «التوحد بالشيء» هنا تحنيطه والتمثل به والاحتذاء والاقتداء، وإنما إخضاعه لحاجتنا نحن لا لحاجته أو إملاءاته هو ـ ومن هنا غرابة نظرية الترجمة عند نيتشه. إذ يمكن الحكم على جودة الروح التاريخية السائدة في حقبة ما بحسب الطريقة التي تنقل بها حقب الماضي وتترجم كتبه وتتمثل: إن كانت «متعة» الفضول التاريخي هي ما يوجه فروح ميتة، وإن كان حب الحياة هو الذي يهدي فروح حية يشهد عليها إحلال المتأخرين لأسمائهم مسد القدماء توحداً بهم التوحد الحق.

والأنسوجة التي ينبغي الغزل على منوالها يقدمها لنا العصر الكلاسيكي: فأولئك الفرنسيون الأقوياء الأصحاء الأشداء تمكنوا من تملك التاريخ لما هم تملكوا القدامة الرومانية. وهو الأمر الذي ما عاد مجايلو نيتشه يقتدرون عليه، وذلك بحكم فرط الحس التاريخي، أو قل: لفرط التخمة بالتاريخ؛ بينما «لا شيء كان غريباً عند هؤلاء الأرستقراطيين الفرنسيين من الحس التاريخي وفضوله الزاحف العامي الغامر». كذا كان قد فعل الرومان بدورهم لما هم تملكوا قدامة العهد اليوناني واستأثروا بها فتقاسموا منها ما كان فيها ممتازاً آنقاً رائقاً. كم كان هؤلاء يعدمون الحس التاريخي! وكم أتقنوا نقل قدامة

---

(٧٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٠.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧ ـ ٩٩.

(٧٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 305.

العهد اليوناني المجيد إلى واقع حالهم! وبأية قوة وبساطة استحوذوا عليها ونفضوا عنها الغبار! أنظر كيف أهملوا التفاصيل الشخصية لحياة الشعراء وحيثياتهم وظروفهم واستبدلوها بأوضاعهم هم وأحوالهم! وانظر كيف صار المعاصرون اليوم ممعنين في الروح الحفرية آسارها من فرط هيمنة المنظور التاريخي عليهم! وكأن لسان حال أولئك يخاطب هؤلاء: «أَوَكنا مبطلين لما نحن عمدنا إلى تجديد ما خلق من القديم حتى نتعرف فيه على ذواتنا، ولما نحن زرعنا الروح في ذلك الجسد الذي عدم الحياة؟ أَوَ لم يكن جسداً ميتاً الميتة النهائية؟ ألا ما أَدَمَّ الميت في أعين ناظريه!»(٧٥) وخذ بنا إلى مثال فاغنر، الذي ما فتئ يشكل قدوة الشاب، تر أنه ما إن غمرته القوة على الخلق والاقتدار على الابتكار حتى صار التاريخ بين أنامله طيناً طيعاً؛ ومن ثمة صارت صلته بالتاريخ غير صلة العالم المؤرخ؛ أي صلة أخرى تشبه صلة الفرد اليوناني بأسطورته يشكلها بنفسه ويترجمها قصيدة وجدانه؛ وهو في ذلك مولع بها عن فورة محترسة ومع ذلك محتفظ بحق الخالق في السيادة! ولما كان التاريخ في نظر فاغنر (١٨١٣ ـ ١٨٨٣) بالذات أكثر مرونة وأكثر قابلية للتغير من الحلم، فإنه صار بمكنته أن يقحم ما كان نمطياً في عصور كاملة في حدث فريد يجعله شاعرياً؛ ومن ثمة يبلغ به مرتبة لا تتحقق للمؤرخ(٧٦). فقد تحصل أنه لزم أن نعامل التاريخ معاملة الفنان لا مزاولة المؤرخ. يكفي أن نشير إلى الطريقة التي عامل بها اليونانيون العظام، أيام التراجيديا، التاريخ: لقد تجاهلوه! إذ انحطت لديهم مهنة «المؤرخ» واتضعت بحيث صارت تتعلق بالفضول بالتفاصيل، أو لنقل: إنها صارت ضرباً من الفضول المتعالم. فالشأن في العبقرية إذاً أن تتجاوز التاريخ إلى الجمال؛ نعني إلى حيث تقوم الحياة(٧٧).

تحصل أن لمفهوم «الحس التاريخي» عند نيتشه دلالتين: دلالة قدحية، وأخرى مدحية. لنقل: إن ههنا حِسّين: حس سقيم، وآخر سليم. فأما الدلالة السقيمة فقد وقفنا عندها في ما تقدم، ونحن نلمع لها الآن فنقول: إن الحس التاريخي «علامة مرض» و«أمارة انحطاط» من شأنها أن تميت الحي وأن تشي

(٧٥) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 110, para. 83.

(٧٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 110.

(٧٧) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 41, para. 19 and p. 43, para. 22.

بالشيخوخة الزاحفة على العصر، وأن تشيع الإحساس المالنخولي لعالم شرع، لكي يتسنى له أن ينسى حاضره المبتئس، في كتابة شبابه المجيد. وأما الحس السليم، فإن الواضح عند نتشه أن الحس التاريخي علامة قوة، وأنه بذرة يجب أن ترعى وتستقوي لتتفتق عنها نبتة رائعة آنقة تسوغ للناس حب الأرض. فهو حس ما كان من شأنه أن يثنينا عن الحياة، وإنما الشأن فيه أن يستحثنا على الإقدام عليها، وما كان من شأنه أن يجعلنا نتبرأ من الماضي، إن إعجاباً أو صفحاً، وإنما الشأن فيه أن يجعلنا نتحمله ونشعر أننا ورثته، وذلك لا بما هو تاريخ عائلة أو مدينة أو بلد، وإنما بما هو وراثة «نبالة الروح الماضية جملة». والوراثة هنا ملزمة بحسن رعاية هذا الماضي وتسخيره لإحياء أرستقراطية الروح هذه(٧٨). فما كان شأن الفيلسوف المؤرخ أن يكتب ليروي عن مآسي الإنسانية ـ فهذا من شأنه أن يصيّر الناس ضعفاء ومرضى ـ إنما يلزم غض البصر عن لحظات المأساة. إذ وحدهم السعداء يليق بهم أن يكتبوا التاريخ(٧٩). وكأن ههنا غمزة ضد هيغل الذي ألمح إلى أنه لم يدوّن لحظات سعادة البشر، وإنما هو دوّن لحظات شقوتهم وصراعهم. فمن شأن الحس التاريخي السليم أن يكسبنا القدرة على فراسة تراتب القيم التي عاش وفقها شعب ما أو مجتمع أو إنسان، وكذلك من شأنه أن يقدرنا على الألمعية لدرك أنحاء التعالق بين مختلف مراقي تقويماته للأشياء، فضلاً عن ألمحية التعالق بين هذه القيم وسلطة القوى الفاعلة. وإنه باختصار، حاسة سادسة.

وبفهمنا لنائية فهم نيتشه للحس التاريخي تنتفي أنحاء المعارضات في فكر نيتشه التي تجعله تارة مقرظاً للحس التاريخي ولمطرقته التي يلزم أن تَهوي على رأس الميتافيزيقا(٨٠)، وتارة معرضاً به، وتارة ناقداً لهيغل ناقماً عليه، وفي أحيان أخرى مادحاً له، ومتحدثاً طوراً عن «تخمة التاريخ» وعن «المرض بالتاريخ» وطوراً ذاكراً «فَقدَ الحس التاريخي» و«الحاجة إلى التاريخ»؛ وتزول حيرتنا من موقف نيتشه من التاريخ بعامة والحس التاريخي بخاصة. إذ يتبدد لدينا ما تبدى عليه من تعارض بين نيتشه منتقد المؤرخين ونيتشه المتأسف على فقد الحس التاريخي لدى المتفلسفة ومؤرخي الأخلاق

---

(٧٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 227, note 2 and p. 374.

(٧٩) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 313, para. 1 [122].

(٨٠) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 67, para. 37.

الإنكليز واصماً إياهم بوصمة معاداة التاريخ[٨١]. فههنا إذاً صورتان للحس التاريخي سلبية وإيجابية، وههنا مخاض موت للحس التاريخي السائد وميلاد لحس تاريخي جديد ما يفتأ أن يولد[٨٢]. وقد نجد للحس السائد البائد نماذج في أتباع هيغل الذين هووا بفكر شيخهم حد الإسفاف، كما نجد للحس التاريخي الجديد بشارات في فكر «المدرسة التاريخية الألمانية» ـ من هردر إلى هيغل ـ حيث تميز بالرائية والألمعية واللماحة؛ أي بالقدرة على الانتصار للحياة واستشراف المستقبل[٨٣].

ولذلك لا غرابة أن يقر نيتشه، عند منتهى حياته (١٨٨٦ ـ ١٨٨٧)، بأن ما قاله ضد «المرض التاريخي» إنما قاله بما هو المرء الذي تعلم كيف يشفى من هذا المرض. مع سابق العلم أنه ما كان يقصد أبداً الدعوة إلى التخلي عن التاريخ[٨٤].

وهكذا ينجلي لنا أنه بعد أن أعمل نيتشه مطرقة النقد ضد التصور التاريخي القائم وضد ثلة من مؤرخة وفلاسفة تاريخ عصره، نهض «يبني» و«يشيد» تصوراً إيجابياً للتاريخ ولفلسفته. وكان أن بدأ بالتدبر في أشلاء مقدمات الفلسفة التي قام بتقويضها والمفاهيم المتعلقة بها. وهكذا، في ما يتعلق بمفهوم «التاريخ الكوني» المليء بالعُجْب الإنسي والمَخِيلة البشرية، ما فتئ نيتشه يَعجب للعُجب الذي فيه ويعمد، في خطوة أولى، إلى استبداله بمفهوم آخر أكثر تواضعاً هو «تاريخ البشرية»، أو «تاريخ بني البشر»[٨٥]، أو «تاريخ الإنسان». ثم يعمد، في خطوة ثانية، إلى اعتبار أن تاريخ الإنسان الحقيقي، لا الشبيهي، ليس هو بأي حال من الأحوال تاريخ الإنسان المتمدن، ولا هو تاريخ الإنسان المتدين، ولا هو تاريخ الإنسان المفكر، ولا هو تاريخ الإنسان الناظر؛ أي «متأخرة أبناء البشرية»، وإنما هو تاريخ «بادئة بنائها»؛ أي تاريخ تلك المراحل من «أخلاق الجماعة» التي كانت تحكمها

---

(٨١) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), pp. 20-21, para. 2.

(٨٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 462, para. 619.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٠، الفقرة ٢٦٤ وص ١٢٩، الفقرة ٢٨٥، و Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 170, para. 204.

(٨٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 232, para. 6 [4].

(٨٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 227, para. 337 and note de la page 227.

الغلظة والفظاظة والقسوة؛ بمعنى تاريخ تلك المراحل التي سبقت على التحقيق «التاريخ الكوني» المزعوم وشكلت، على الأصح، تاريخ البشر الأساسي والحاسم ـ ذلك التاريخ الذي حدد تحديداً نهائياً لا رجعة فيه طابع البشرية لما كانت المعاناة والقسوة والمخاتلة والانتقام ونفي العقل فضائل؛ وبالضد كانت تعد لذاذة العيش والشفقة والحياء والشغل عيوباً ورذائل. آنها كان يعد الجنون إلهاماً إلهياً، وكان يعتبر التغير أمراً لاأخلاقياً محفوفاً بالمخاطر(٨٦). وآنها كانت كل الأفعال، التي سميت في ما بعد «آثمة»، أفعالاً «بريئة». وذلك لأن ما كان يوجهها هو نازع الحفاظ على الذات. ففي الوضع السابق على إنشاء الدولة كان الإنسان يقتل غيره، أكان قرداً أم إنساناً مثله، لأن هذا كان يريد أن يسبقه إلى جني ثمار الشجرة في الوقت الذي كان يحس فيه بالجوع ويجري نحوها ـ وهذا أمر ما زال يشهد عليه حتى اليوم سلوك الإنسان إزاء الحيوان عندما تجمعه به ظروف مقفرة وحشاء. لكن الإنسان المتمدن نسي هذه الحقيقة البسيطة البدئية ـ وديدنه النسيان ببسائط الحقائق! ـ بفعل فرضه فكرة حرية إتيان الفعل أو الإمساك عنه والمسؤولية عنه في الحالين، مع أنه لا يزال يتفهم سلوك الحيوانات ويتعقله، إن هذا أقدم على الانقضاض على سواه، لأنه يعتبره غير مسؤول عن فعله. وهكذا، فإنه قبل منشأ الدولة كان الفرد يلجأ إلى معاملة أغياره معاملة فظة غليظة قاسية تأميناً لحياته، فيرهبهم باستعراض قوة مريع. فقد تحصل أن تصرف الإنسان العنيف القوي، الذي قام بإخضاع الضعفاء الوهناء الوضيعين، كان هو مؤسس الدولة البدائية الأولى. وكان فعله يعتبر فعلاً حقاً مثلما ما زالت الدولة تفعل اليوم، أو بالأحرى لم يكن هناك ما يمنعه من الإقدام على فعله. أما الأخلاق، التي يقرن بها البعض ميلاد التاريخ الكوني، فإنها حادثة بعدية متأخرة؛ إذ شرطها أن يعمد فرد عمومي، شأن المجتمع أو الدولة، إلى إخضاع الأفراد؛ وبالتالي إخراجهم من توحدهم وعزلتهم وربطهم بعروة وثقى مشتركة واحدة. فما كان من شأن الأخلاق أن تأتي إلا بعد عملية القسر والإكراه والإجبار هذه. أكثر من هذا، إنها بدورها قسر يخضع له الفرد لكي يتم تفادي الأمر الأسوأ. ثم بعده تصير الأخلاق عادة منشئية يوطن المرء نفسه عليها. وبعده يستحيل سلوكه الخلقي الكرهي خضوعاً حراً من شأنه أن

(٨٦) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 39, para. 18.

يُستبطن، فيصير للنفس سجية، فنازعاً أو شبيهه، فطبعاً يجد فيه المرء نكهة ومتعة؛ وآنها تتسمى السلوكات الخلقية ـ التي كانت عند بادئتها استكراهية ـ باسم «الفضيلة»، وتتسربل بكل نعوت المجد والاحترام(٨٧). فقد تحقق بهذا، أن التاريخ الكوني لا يبدأ ببداية الدولة، كما ادعى هيغل، أو ببدء الإنسان المتمدن. إنما التاريخ الكوني الحقيقي يبدأ قبل الدولة مع بدء البشرية. . . أما التاريخ الكوني الشبيهي فيبدأ ببدء الأخلاق؛ أي مع ما يعتقده فلاسفة التاريخ من تحقق «النظام الأخلاقي الكوني» الذي هو نظام تأثيم الفعل الإنسي، بل تأثيم الوجود بأكمله وتأثيم الصيرورة.

«براءة الصيرورة» ضداً على «تأثيمها»؛ ذلك هو الشعار الذي رفعه نيتشه ضد اللاهوت وضد فلسفة التاريخ اللذين ما فتئا «يؤثمان» الوجود والتاريخ و«يسمّمان» نبعه بأن يفقداه براءته، ويجعلاه شاهداً على الوعي، حاملاً المسؤولية، ناطقاً بالحرية، قائماً على السببية، جارياً لغاية، مترجماً لعلة. والحال أن هذه المفاهيم كلها خلقية ولاهوتية أضفيت على التاريخ فجعلت صيرورته فاقدة لبراءتها ومساره معدماً لها. والحق أن الذي أفسد فلسفة التاريخ إنما هما أمران متضامان؛ عنينا بهما اللاهوت والأخلاق. ذلك أن فلسفة التاريخ هذه، المستندة إلى ذينك المبحثين المضمرين، إن هي تدبر أمرها انطبق عليها قول فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢): «ما التاريخ إلا تيوديسا (مسيحية) مقنعة». فإن نحن عمدنا إلى كشف قناعها، ظهر أنها بما أن من شأنها أن تقود حتماً، بما تتضمنه من عيب منشئي موروث؛ أي بما أنها ولدت عجوزاً متعبة، إلى الميل إلى الاعتقاد في شيخوخة البشرية اعتقاداً غريزياً. وهو اعتقاد يؤدي بصاحبه إلى ارتداء عباءة الشيخ الهرم الذي يلقي بنظره إلى الوراء، إلى سالف الأيام وعواديها، مستخلصاً الدروس والعبر، طالباً الهناءة التي يفتقدها في حاضره بما صارت رجع ذكرى ما كان؛ أي مقبلاً على التثقف بالتاريخ. ولئن سنح لنا أن نسأله، لسألناه آنها: كيف يحق له أن يعتبر حفنة أليفات من السنين، إن هي قورنت بعمر البشرية المديد، فيعين لهذا التاريخ القصير «شباباً» ويدمغه بختم يسميه «شيخوخة»؟ أوَلا يثوي خلف هذا الاعتقاد في بشرية متهاوية تصور لاهوتي مسيحي سليل العصور الوسطى؛ أي تصور قائم على فكرة «ضرورة نهاية البشرية» وفكرة «يوم الحساب»؟ أوَليس من شأن هذا الأمر أن يجعل من

---

(٨٧) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, p. 104, para. 99.

عصرنا العصر الذي ينصّب نفسه حاكماً على سالف العصور ومحاسبها المحاسبة الدنيوية(٨٨)؟ أَوَما كان التاريخ بهذا المعنى «لاهوتاً مقنعاً»؟ أَوَلسنا لا نزال نحيا على عهد العصور الوسطى(٨٩)؟ علماً أن معنى أن «التاريخ لاهوت مقنع»، أن فعله فعل الله أو هو فعل الشأن المعقول. ولذلك أنت واجد العامة تؤمن به إيمانها بالعلم اللدني. وإن لفي اليوم الذي تعلم فيه العامة أن التاريخ ليس علماً، وإنما هو خليط مشوش عجيب من الشعبذة والاعتقاد والإيمان والتخمين والظن، ستتوقف آنها عن دعمه ومساندته والانتصار له(٩٠).

وبين التصور اللاهوتي للتاريخ وتصوره الخلقي وشائج وعلائق. ذلك أننا، إذا ما نحن تأملنا مختلف التصورات التي طرحتها الشعوب للتاريخ، وجدنا أن اليهود هم الذين أنشأوا، على التحقيق، النظرة اللاهوتية للتاريخ، أو قل: «لاهوت التاريخ». فقد كان من شأنهم أن استصغروا تقاليدهم السابقة على زمن الرسالة، واستذلوا واقعهم التاريخي العتيد، واستنذلوه. ثم إنهم عمدوا إلى مراجعة هذا الماضي القومي التليد وتأويله على هدي من المعنى الديني؛ أي أنهم جعلوا من تاريخهم آلية بليدة تشهد على البحث عن الخلاص؛ مؤلفين مثنى مثنى بين إغضاب يهوذا ونيل العقاب، وإرضائه ونيل الثواب. وهذا «تدليس تاريخي» بغيض ليس بعده تدليس. والحال أن المسيحية ورثت هذا التدليس وسارت تنشره لمئات السنين حتى رسخ في الأذهان، فأبانت بذلك عن عَدْمها روح النزاهة التاريخية واستبدالها بالتأويل الكنسي للتاريخ. وجاء الفلاسفة، سواء منهم قدماؤهم أم محدثوهم، فطموا الوادي على القرى، مادّين يد العون إلى الكنيسة بكذبهم وتدليسهم لواقع التاريخ وتلبيسهم حقائقه بشبائهه. ومنتهى تدليسهم وكذبهم وتلبيسهم، افتراضهم أن الكون يخضع إلى «نظام خلقي». ولئن عَنَّ لنا أن نسألهم: ما هذا الأمر العجب الذي تعنونه بوسم «النظام الأخلاقي الكوني»؟ وجدناهم يعنون أنه وجدت، منذ الأزل وإلى الأبد، إرادة إلهية حددت ما كان على الإنسان إتيانه وما كان عليه تركه، وأن قيمة شعبٍ ما لتقاس بمدى طاعته الإرادة الإلهية أو عصيانه إياها. وهي الإرادة التي تنجلي حتماً في مصائر هذا الشعب أو هؤلاء الأفراد، وتظهر من خلال

---

(٨٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 143, para. 8.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٤، الفقرة ٨.

(٩٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٧، الفقرة ٢٩ [٤٦].

الثواب أو العقاب الإلهي الذي يلقونه تبعاً لطاعتهم أو معصيتهم. والفلاسفة في ذلك حلفاء القساوسة الذين راموا «تحسين» البشر بتدجينهم؛ ما أدى، على العكس من ذلك، إلى إضعاف البهيمة الإنسية والذاتية البشرية وتصييرها مرتكنة مسالمة غير خطرة ولا مجازفة؛ متوسلين في ذلك الترهيب والإيذاء والإيلام، حتى صيروها دابة مريضة. كان ذلك عمل قساوسة العصر الوسيط الذين طاردوا ولا يزالون يفعلون اليوم «الدواب الشقراء» ـ تلك الطرازات البشرية القويمة النبيلة الجميلة. فما إن تم تدجين هذه المخلوقات الجميلة بتمسيحها واقتيادها إلى الدير اقتياداً، حتى ما عادت على التحقيق إنساناً، وإنما استحالت كائنات مسيخة جهيضة سقيطة تئن من فرط اعتقاد في خطيئة وهمية ألصقت بها وما اقترفتها قط. ذاك إنسان الدينونة الذي شد إلى قفص الإيمان والإيقان وغلّ إلى أبشع الأفكار الخلقية والدينية وأرعبها وأرهبها، كائن سقيم عليل مبتئس لا يني يتهم نفسه، كائن يتميز حنقاً ضد نوازع الحياة ويرتاب من كل أمر قوي وشأن مفرح. وبالجملة، تمسحت الطرازات البشرية الجميلة وتنصرت، فسقمت بعد أن داهمها المرض الديني. تلك صنيعة الكنيسة: أفسدت الإنسان بأن أمرضته وأسقمته وهي تدّعي تحسينه(٩١).

والحق الذي تفضحه واقعة إسقام الانسان هو ما يلي: ثمة طراز من الناس طفيلي سقيم لا يحيا إلا على حساب صنوف الحياة السليمة ـ هو رجل الدين أو القس، الشأن عنده أن يتلاعب باسم الإله ويتمحّل اسم الرب واصلة إلى بغيته: فهو يسمي «مُلْكَ الرب» حالة الوجود التي تكون له فيها سلطة تحديد قيم الأشياء، ويسمي «إرادة الرب» الوسائل التي تمكنه من درك هذه الحالة أو الحفاظ عليها. وإنه ليعمد إلى تقويم الشعوب والعصور والأفراد بحسب ما إذا كانوا ضمنوا امتياز القساوسة أو اعترضوا سبيل البهتان الذي اتبعوه. وهو يمعن في اللعب بهذه الورقة حد النزعة الكلبية الباردة المتملية بتعنيف الآخرين واستكراههم وترهيبهم والاستلذاذ باستعباطهم. خذ بنا إلى عصر إسرائيل العظيم السابق على نزول الرسالات، تجدهم حولوه إلى عصر انحطاط ونفي واغتراب وشقوة ـ تيه بني إسرائيل ـ فتحول بذلك إلى عصر عقاب أنزله الرب بالعصاة لما لم تكن السطوة بعد للأحبار والجبروت. تلقاء

---

(٩١) Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, G. F.; 421 (Paris: Flammarion, 1985), p. 104, para. 2.

ذلك، صير الأحبار أعزة ذلك العصر العظيم أذلة ـ إما إلى جَبَنة رذلة أو إلى منافقة لؤمة أو إلى عصاة كفرة ـ بحسب حاجة الأحبار إلى تصوير الأقوياء وتشويههم. أكثر من هذا، فرضوا على الناس العلم بالإرادة الإلهية، ضامنين بهذا أسباب قوتهم وتمكينهم؛ لأن شأنهم أن يقتاتوا من هذا العلم. وأمعنوا في ذلك الإمعان كله، فكان أن جاءوا بفكرة «الوحي»؛ وهي التدليس الأدبي الأكبر ـ ذاك كتابهم المقدس الذي ابتدعوه بدعاً واختلقوه اختلاقاً وأفشوه بين الناس وأحاطوه بهالة من التبجيل والصلوات والتعظيم. . . يتلى مثابة عن «خطيئة» مفترضة مختلقة. وجعلوا الشقوة كلها واللعنة أبغضها في البعد عن مراد الإرادة الإلهية؛ مع ما يقتضيه القرب من تقديم النذر والهدايا. . . وبهذا صارت كل ظروف الحياة، التي الأصل فيها بدءاً أن تكون طبيعية فطرية قبل أن تصير خلقية أو دينية، تابعة لهذا الناموس الموسوي؛ من ازدياد وزواج ومرض. . . كلها تستلزم شهادة الحبر وحضوره وتبريكه الذي لا يعني على التحقيق سوى «نزع الصبغة الطبيعية عن الأمر الطبيعي ودمغه بالأمر القداسي»؛ أي مسخه بالأمر التدليسي. وهكذا، صار الأمر الطبيعي، أعادة كان أو مؤسسة أو دولة أو تنظيماً قضائياً أو زواجاً أو عيادة مرضى أو مواساة فقراء؛ أي كل مقتضى اقتضاه نازع الحياة وكل ما يملك قيمته في ذاته، صار مبدئياً من غير قيمة، أو قل: إنه صار ذا قيمة سلبية بسبب طفيلية الحبر وتدليسه، أو قل أيضاً: إنه صار نتاج طفيلية النظام الخلقي الكوني الذي ابتدعه الفلاسفة أسوة بالقساوسة. ومع نزع الصبغة الطبيعية عن الأشياء ظهر مفهوما «الثواب» و«العقاب» واحتيج إلى من يثيب ويعاقب؛ أي إلى قوة مقومة تنكر الطبيعة وتبدي الحاجة إلى القيمة. . . فأضفى القس، بسبب من دهائه وتدليسه، المشروعية على ذاته، وذلك بأن هو نزع القيمة عن الطبيعة وقام بتدنيسها. وكل من سولت له نفسه أن يجادل في هذه المشروعية والناموس صار يعد في درب الخطّائين المرشحين لأن يصيروا توّابين طالبين مرضاة الله؛ أي مترضين للقس. . .[٩٢] أكثر من هذا، صار التاريخ بأكمله يقرأ في ضوء هذا التدليس: فهو إما تاريخ معصية أو مثوبة، وإما تاريخ كفر أو إيمان. وأولئك الذين رفضوا سلطة القس طردوا من رحمته. وبالضد، أولئك الذين أقروها حظوا بمغفرته. . . وكان أن طُرح، بعد هذا، مفهوم «العناية الإلهية» ومفهوم «الخطة» التي استنها الإله للكون والتي افترض أنه يسير على هديها. ولما

---

(٩٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 39-40, para. 26.

جاءت العصور الحديثة استبدلت الإيمان بالمقاصد الإلهية في التاريخ، أول ما استبدلته، بالبحث عن «غائية غير شعورية» توجهه أو «روح» تحكمه، على نحو ما أنت واجده عند هيغل. وبدل تأليه «العناية الإلهية» و«الخطة الربانية»، صير إلى «تأليه النجاح الدنيوي»، فكان أن تحول تصور «التاريخ» من «أوديسة إلهية» إلى «أوديسة خلقية» هي بالذات أوديسة تحقق الخير والحق والعدل في هذه الدنيا، وذلك بحيث افترض أن ما من شيء إلا والشأن فيه أن ينحو منحى خلقياً، وأن من شأن العقل البشري أن تكون له النصرة عند النهاية. وما ذاك، على التحقيق، سوى صدى لفكرة «الله»؛ أي أنه صدى لتصور «الله» بما هو خالق الأشياء وراعيها وحافظها (العناية الإلهية)(٩٣). وبدل «الإيمان» بقوة خفية (العناية الإلهية)؛ أي بوجود كائن يضع لنا مشاريع ويختط لنا خططاً، صير إلى الإيمان بإرادة بشرية وغائية إنسية(٩٤). ثم استعيض عن ذلك الاعتقاد المشؤوم الذي شل اليد والعقل ـ عنينا به الاعتقاد في مبدأ «العناية الربانية» ـ بالاعتقاد في مبدأ «العناية الخلقية»؛ أي باستسلام بورجوازي للقدر قائم على الإيمان بالواجب الخلقي القائل: يكفي أن يقوم كل امرئ بواجبه حتى تسير الأمور على أحسن ما يرام؛ أي تسير نحو تحقق الخير وتمكنه. وهو إيمان جبري شأنه أن يذكرنا باللاهوت المسيحي(٩٥). وكان أن تنوسي أن هذا «التاريخ الكوني» الجميل، إن هو حقق، ظهر، إذا ما نحن أردنا أن نستعير من هرقليطس لسانه ونعبر به، «ركاماً معتماً من الفظاعات والقاذورات». وكان أن ذهب العجب بالإنسان الحديث، الذي يمثله هيغل، إلى حد اعتبار نفسه قمة التطور وتاجه، مدعياً أنه يملك في ذاته العقل الكوني أو «نوس» كل العصور البائدة منتظمة جمعاء، وأنه الأعلى والأرقى والأسمى. وكان أن اعتبر هذا التاريخ البئيس الذي اصطنعه الإنسان الحديث لنفسه وللبشرية جمعاء «مساراً كونياً»(٩٦)، وهو على التحقيق «شقاوات بئيسة ليرقات حشرية محتقرة».

والحال أن نيتشه يشهر هنا مطرقة من مطارقه النقدية العديدة ليهوي بها على لاهوت التاريخ وأخلاقه. وليست هذه المطرقة سوى الحد من مَخيلة الإنسان المرَضي، وذلك بمقارنة تاريخه الصغير الضئيل بتاريخ الحيوانات

(٩٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 135, para. 2 [132].

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥-٢٣٦، الفقرة ٦ [٩].

(٩٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 112, para. 10 [7].

(٩٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, pp. 379-381, para. 29 [51].

الكبير الطويل العريض: آنها تهوي مطرقة «الصدفة» على رأس لاهوتي التاريخ المنتفخ المتورم فتعيده إلى حجمه الطبيعي: «بمكنتنا التعرف على القوى التي تفعل في التاريخ إذا ما نحن جردنا أنفسنا عن كل تقويم غائي أخلاقي أو ديني. آنها يثبت لدينا، بما لا شك فيه ولا مرية، أن القوى الحقة التي تفعل في التاريخ ليست سوى تلك التي تفعل في الحياة العضوية عامة»(٩٧). فتاريخ الحيوان يظهر لنا أنه لا توجد خطاطة مسبقة أو أرسومة للإنسان الفرد وأخلاقيته، ولا لأي شعب من الشعوب، بل التاريخ الإنسي نهب لأنحاء الصدف الأكثر فجاجة وفظاظة. وهي الصدف التي كانت لها الكلمة السواء الحاسمة الفصل في التاريخ. وهي التي انتصرت وما زالت تنتصر وتقود التاريخ. فأياً كان نشاط الإنسان في التاريخ، فإنه يتضمن القدر الكبير من الصدف ومن انعدام الفائدة أو الوعي بالفائدة. وإن الأمر لأشبه ما يكون بواقعة إرسال الشمس أشعتها على الكون. إذ لا معنى لهذه الأشعة سوى بالنسبة إلى أحد أصغر كويكبات المجموعة؛ بمعنى أنه كلما كبر الشيء فقد المعنى، وكلما مال إلى التضاؤل صار له معنى(٩٨). والإنسان هو الكائن الضئيل الذي من شأنه أن يبحث عن المعنى. ألا ما أشده فضولاً! أنى لهذه اليرقة البئيسة أن تدّعي أن للتاريخ الكوني معنى؟

لا مندوحة أنه ساغ لنا القول: إن «التاريخ» لا يشهد على «العدالة»، مثلما جاز لنا الاعتقاد بأن «الطبيعة» لا تشهد على «الطيبة». فكلاهما ما كان شأنه أن يسير على هدي ثنائي: الخير والشر. وكلاهما يحيا بمعزل عنه ومن وراء ظهره. والمؤرخ الحق ـ أو قل: الفنان التشاؤمي اليقظ ـ ليس هو ذاك الذي يبحث في التاريخ عن العدالة، أو في الطبيعة عن الخير، وإنما هو ذاك الذي يبحث عن أضدادهما، فيُشهِد التاريخ على غياب العدالة ويُشهد الطبيعة على النزوع والغلظة واللامبالاة. هذه «الطبيعة الكلبية» و«التاريخ الكلبي» ـ اللذان لا يأبهان لشعور الإنسان وخلقه ـ ليسا الشهادة على النقص، وإنما هما الكمال عينه(٩٩). إن صيرورة الحادثات العضوية والأحداث التاريخية صيرورة متجانسة تحدث عن معياري الأخلاق (الخير والشر) بمعزل .والذي يخضعها

(٩٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 176, para. 469.

(٩٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٧، الفقرة ٢٩٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 59, para. 25 [127].

(٩٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 177, para. 472.

لهذين المعيارين إنما هو تبني منظور معين. فالمنظور، بما أنت الإنسان غير المستغني عن المنظور، هو الذي يريك ذا الفعل أخلاقياً وذا عديم الخلق. ذاك منظور تخليقي لأمر لا خلاق له. فمن شأن من يلبس نظارات سوداء أن يستحيل تجانس الثلج البياضي عنده رمادياً، وقد يعارض بينه وزرقة السماء. ولو ريم النظر الأخلاقي الحق لانقلبت عندنا شرعة القيم. إذ ما يستحق المدح، من جهة النظر التاريخية، ليس هو الفعل الأخلاقي، وإنما هو الفعل غير الأخلاقي. فهو الذي يرمي بالحجر في جموع الحشود الرذلة الآسنة، شأن ما فعله نابليون ـ هذا الذي رماه أعداؤه من الغوغاء بكل شنيعة لا أخلاقية؛ من «مخيلة» و«جنون عظمة» و«حمقة» و«فظاظة» و«قسوة» و«جفوة». بل إن الأخلاق نفسها لا تطور لها إلا بتوسل وسائل لاأخلاقية وتحقيق أهداف غير خلقية. وبالضد، كل ما تعارف الناس عليه على أنه أمر لاأخلاقي، إنما هو الشأن الأخلاقي الأسمى وهو الأمر الأساس؛ إذ الحياة طلابة له ولا تقدم لها إلا به[١٠٠]. ولئن كانت هذه الخاطرة من نيتشه أوحت بمثيلتها لدى هيغل ـ مكر العقل ـ بما شأن العقل أن يتوسل الضد لتحقيق الند، أو قل: بما شأنه أن يتوسل الحُمْقَةَ ليحقق الحكمة، وأن ينشد الهوى ليجسد العاقلية؛ فإن نيتشه حاول الفلتة من قبضة المثلة بأن تجنب توسل المفهوم الهيغلي، وأدخل الفكرة في ما سماه «الاقتصاد العام»: إذ ينبغي لنا ألّا ننسى أن الحياة طاقة ومقدرة، وأن لكل طاقة ومقدرة مقداراً، ولها تدبير مخصوص؛ أي اقتصاد. وما هلك قوم، شأن أهل النهضة بإيطاليا، سوى لأنهم بذَّروا طاقة الحياة وبددوا مقدرتها. وقصده من الأمر مطلب تطور الحياة، وذلك على اعتبار أن من شأن الأمر غير الأخلاقي أن يخدم الحياة أكثر مما يخدمها الشأن الأخلاقي. فللحياة إذاً اقتصاد عام: طاقة مبذولة مبذرة، وأخرى مقتصدة مدخرة. ولئن امتنع البعض عن تسويغ فائدة الفعل غير الأخلاقي على الفعل الأخلاقي، فإن نيتشه يرى على الأقل تكافؤ الفعلين من جهة نفعهما للحياة. إذ يمكن لأفعال تتم ضدنا وتكون على حسابنا أن تكون أفعالاً نافعة لنا مفيدة مطلوبة من جهة اقتصاد الوجود أو الحياة العام[١٠١].

لكن أهول أنواع المطارق التي يهوي بها نيتشه على فلسفة التاريخ والأخلاق ـ وما أكثرها عدداً وأشدها إيلاماً! ـ التي بواسطتها يثبت ما سماه

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٩، الفقرة ٤٨٠.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٦، الفقرة ٤٩٤.

«براءة الصيرورة» من كل علّية أو غائية وخلوصها من أي معنى مسبق أو حكم أخلاقي أو لاهوتي. . . إنما هي مطرقة «العود الأبدي». فبهذه المطرقة يتخلص نيتشه من خاص خاص فلسفة التاريخ: من الولع بالبحث عن الأصول إلى وسواس الكشف عن الأسباب والعلل، ومن هاجس تمثل الغايات إلى مطلب التعقيل وإضفاء المعنى حيث لا مقام له. . . ولست تجدنا من المبالغين إن نحن قلنا: إن فكرة «العود الأبدي»، التي لربما قُرأت في ضوء فلسفة الوجود، وأحياناً فلسفة الطبيعة، أكثر مما هي قرئت في ضوء فلسفة التاريخ، والتي حان فهمها في ضوء هذه، كفت وحدها لتبديد فلسفة التاريخ. فبسبب من ضربتها تهاوى الأصل، وترنحت العلة، وتبددت الغاية. وحدها فكرة «العود الأبدي» كان نيتشه يعتقد جازماً أنها تقتدر على اقتلاع الفلسفة التاريخية واجتثاثها بأكملها من جذورها والتطويح بها في غياهب اللا عودة ومهاوي السحق:

خذ بنا إلى مفهوم «الأصل» حتى ننظر فيه. هذه المؤرخة والمتفلسفة اشتد بها البحث عن الأصل حد الهوس، وهامت بالتنقيب عن الأصول حد الجنون بله جنون الجنون. وهذا نيتشه يهوي بمطرقة «العود الأبدي» على هذا الهوس فيفتّه، ويضرب الحمق فيمحقه ويحل حكمة العود الأبدي مكان حمقة الأصل الفرضي. ذاك لأن فرض هؤلاء أن فهم معنى «الحادثة» يقتضي فهم شروطها التي سمحت لها بالنمو والتشكل ـ أي فهم أصلها ـ فرض باطل. لأن البحث عن الأصل يقتضي هنا العود على البدء بما من شأنه ألا يتناهى من المرات (Regression in infinitum)، ما إن نعثر عن أصل حتى نستأنف البحث عن أصله، فلا نمسك بسبب أول (Causa prima) أو أصل أصل مطلق. وأنى لنا بالإمساك والأصول تَنَاسُخٌ، بعضها ينسخ بعضاً! ثم إن ادعاء الظفر بالأصل الأول ادعاء كسل وخمول وعياء وكلل. ولو نحن تابعنا المسير لعثرنا للأصل عن أصل إلى ما لا نهاية له. فالأصول، إن كانت هناك «أصول» حقاً وإلا فهي «نواسخ» أو «مسائخ»، تناسخ من شأن بعضها أن ينسخ بعضاً لا نفاد لنسخها: حيرة العقل في عالم النسخ وفي تماثلات سر الأصل.

وبعد هذا، من قال: إن فهم حادثة تاريخية؛ أي درك أصل نشأتها، قمين بأن يفهمنا الحادثة نفسها[١٠٢]؟ فمن شأن الحادثة الحاضرة أنها أمر جديد، وهو من الجدة بحيث لا مكنة لاستنباطه من أصل مزعوم أو موهوم. وما كان

---

(١٠٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 135-136, para. 2 [132].

من أمر وصف ما الأمر الموجود أن يخبرنا أبداً عن أصله وتاريخ أصله ـ إن كان لأصله تاريخ ـ أي أن من شأنه ألا يخبرنا بم هو موجود(١٠٣). ومُكْرِهُ نفسه على التنقيب عن الأصول ـ وشأن الأصول أن تُتَناسى ـ مثله كمثل سرطان البحر يمشي الناس إلى الأمام وهو يعود القهقرى. وإن لمن ديدن المؤرخ، الذي يفرض النظر إلى الوراء، أن يتراجع اعتقاده إلى الوراء(١٠٤). وما دلنا على قيمة الأصل سوى «الدفعة الميتافيزيقية» التي تريد إيهام الناس بأنه عند بدء الأشياء كان هناك ما هو أنفس وأهم ـ وذاك حنين رومانسي واهم حالم. ولذلك وجب التطويح بعبارة الإنجيل: «في البدء كان...»، التي صارت عبارة مسكوكة وطرازاً محتذى، في مهاوٍ سحيقة(١٠٥).

وبعد هذا وقبله، ما البحث عن الأصل إلا عاذرة للبحث عن النية المفترضة والقصود المتوهمة؛ في حين أن الأصل في الفعل اللاقصد. وأن الشأن القصدي أمر سطحي. وأن من شأن القول به أن يعيدنا مجدداً إلى ميتافيزيقا النية. ذاك، على التدقيق، شكّل ما قبل تاريخ العلم التاريخي، من شأن وضعه إزاء العلم أن يقارن بوضع السيمياء إزاء الكيمياء وبوضع التنجيم تلقاء الفلك(١٠٦).

وما انطبق على مفهوم «الأصل» ينطبق على مفهوم «العلة». فمل بنا إذاً إلى حيث قام أقنوم آخر من أقانيم فلسفة التاريخ نستنطقه؛ نعني به مفهوم «الصيرورة». لقد حمل المهتمون بالتاريخ، ممتهنة ومتفلسفة، الصيرورة شتى النعوت الغائية وهي منها براء. فلطالما ردد نيتشه شعاره: «براءة الصيرورة»، ولطالما طلب لها الاستبراء. وهو لا يقصد أن الصيرورة بريئة مما ينسب إليها من قيم، إيجابية كانت أم سلبية ومدحية أم قدحية، وإنما هو لا يريد «تأثيم» الصيرورة ولا تبجيلها، وإنما أن يستبرئ لها مما نسب إليها. والاستبراء يقتضي أن ينفي عنها كل القيم الغائية اللاهوتية والأخلاقية العالقة بها. ذاك مضمن قوله: «إني أبحث عن تصور للعالم يأخذ بعين النظر هذه الحقيقة: يجب تفسير الصيرورة من غير أن نلجأ إلى أية قصود أو نيّات أياً كانت»؛ بمعنى أن الصيرورة ليس من شأنها أن تخدم أية فكرة، وليست هي لها سخرية أو ذريعة،

---

(١٠٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 246-247, para. 82.

(١٠٤) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 75, para. 24.

(١٠٥) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, pp. 9-10, para. 3.

(١٠٦) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 71- 72, para. 32.

ولا تتغيّا أية بغية، وما كانت لها طالبة، وما ينبغي لها أن تفعل، ولا تنمّ عن أية نية، ولا هي بها موحية واشية. فلئن كان من مبرر للصيرورة، إن نحن جارينا الباحثين جدلاً في البحث عن المبررات والمسوغات والمعللات والحيثيات، فهي الصيرورة ذاتها تعود على بدئها بما لا يتناهى. وهي قابلة لأن تبرر في أية لحظة لحظة. فالسؤال: إلى أين تصير الأحداث، أو لأجل ماذا هي تسير؟ سؤال لا معنى له. ونيتشه يعتبر هذا الموقف، الذي يفترض أن بغية الصيرورة تجري من غير أن تدرك، وتعدو من غير أن تصل، وما إن يظن أنها وصلت واستقرت حتى تبدأ من جديد وللربيع دوماً الخريف نفسه ليهزمه، الموقف الأشجع. كفى بالمرء أن يقول: الأشياء تصير. ومن ثمة، ما أمكن الحديث عن مسار تدرجي تقدمي، من الماضي إلى الحاضر نحو الآتي، وما استقام، كل شيء عائد وكل آت، ولا الماضي يبرر الحالي ولا هذا الآتي. يخاطب نيتشه الإنسان: «إعلم أيهذا الإنسان أن حياتك بأكملها شأنها أن تعود بلا توقف، كما لو كانت ساعة رملية، وديدنها أن تنهار بلا قرار. . . [شأنك أن تنتظر] دقيقة طويلة، هي الفاصل المنتظر، إلى أن تجتمع من جديد في مسار العالم الدائري جميع الملابسات والحيثيات التي أنشأتك أنت بدورك، [فتعود من جديد]. وهكذا ستلفي نفسك وقد عادت إليك كل لحظة ألم ولذة كنت قد عشتها في ماضي حياتك، وكل صديق وعدو وكل رجاء وكل غلط (. . .) فإلى رجوع»[١٠٧]. ولنحترس من أن ننسب بغية معينة وغاية مخصوصة لهذا المسار الدائري، أو أن نقدره بحسب حاجاتنا فنعيبه بكونه مملاً وبليداً. . . أو أن نتصور أن قبله كان العماء، ثم بعد ذلك بدأ العماء شيئاً فشيئاً يتحدد بحركة منسجمة فمغلقة. . . فذاك عود إلى الغائية. . . ما المسار الدائري بالأمر الذي لم يكن ثم صار. . . بل إنه كان دائماً قائماً. وإنه لـ «قانون أصلي»، مثلما أن «كَمَّ القوى» قانون أصلي لا يجري عليه خرق ولا يشهد على استثناء. بل إن ما من صيرورة إلا وهي تحدث داخل المسار الدائري وداخل كم القوى. فإذاً من غلط المماثلة تشبيه العود الأبدي بالحركات الدائرية التي تصير وتختفي؛ مثل حركات الأفلاك والمد والجزر وتعاقب الليل والنهار والفصول[١٠٨]. فدوامة الصيرورة بلا معنى، وضرورتها بلا مبنى. إذ لا يلزم أن نتصور ههنا ضرورة على نحو صورة قوة جمعية وهمية

---

(١٠٧) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 367, para. 11 [148].

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٠-٣٧١، الفقرة ١١ [١٥٧].

غائرة مسيطرة توجه صيرورة الأحداث توجيهاً، لا ولا على صورة محرك أول دفع بآلة الصيرورة نحو بغية معينة؛ فبالأحرى أن نتصورها مَنَّاحة القيم واهبة؛ بمعنى أنه لا يوجد «وعي بالصيرورة»؛ فهي صيرورة بلا وعي وبلا روح وبلا وجهة. ومن شأن القول بإله للصيرورة أن يعد مزحة. وهي لا تفترض مالكاً. ودورانها لا يفترض مريداً سائساً ولا مدبراً حكيماً ـ وإلا صارت تابعة لوجهة نظر كائن ألوف لنا رفيق بنا. وعلى فرض صحة هذا الغرض ـ جدلاً ـ فإنه ما دام لم تصر الأشياء لحد الآن إلى غاية مميزة لنا، فإن الأدعى أن نشك في أن هذا الكائن يريد شيئاً معيناً. والحال أن كائناً هذا شأنه، بلا إرادة، لمدعاة تناقض في المبدأ. ومن ثمة، انقلبنا على أنفسنا لنرى فيه كائناً غير مفيد لنا، ما دام لا يريد تحقيق شيء. وبالضد، لو أننا فرضنا محركاً لآلة الصيرورة فظ الطباع قاسي القلب، لتبدت لنا الصيرورة بمظهر الشاهد على جماع ألم وعدم اتساق، ما يدفعنا إلى الحط من شأن الصيرورة. والأمران سيان. وفيهما الدلالة على براءة الصيرورة مما ينسب إليها؛ أي من كل قيمة.

أكثر من هذا، عادة ما يقابل الناس بين «الصيرورة» و«الوجود» (الثبات)، بما هذا تحقق الصيرورة، ويرون أن من شأن «الصيرورة» أن تصير إلى «وجود» لما يتحقق شيء ما ويثبت. ولذلك هم صيروا الوجود غاية للصيرورة وبغية. فما كان من نيتشه إلا أن أهوى بمطرقته على مفهوم «الوجود» ذاته، مثلما أهوى من قبل على مفهوم «الغاية»، وكان أن أنكر «الوجود»، متسائلاً: كيف صار وهم «الوجود» أمراً ممكناً؟ وكيف بادت أحكام القيمة المستندة إليه وخلقت وتهالكت؟ ولا سيما إن علمنا أن فكرة «الوجود» هذه هي أصل البلاء، بما هي مصدر كل الأحكام المفترية على الكون. إذ لما كان المرء لا يرى أمامه إلا عوالم صائرة أخذه الدوار وصار يحن إلى أن يثبت بنظره الفعلي شيئاً بعد أن كلَّ نظره الخارجي، فكان أن ابتدع ضد عالم الصيرورة، بما هو عالم سيىء في نظره، أحسن العوالم: «العالم الحق» و«العالم الأخروي» و«الشيء في ذاته».

ونحن لو تدبرنا أطروحتي نيتشه عن الصيرورة لأدركنا كيف تعمل مطرقة العود الأبدي. تقول الأطروحة الأولى: من شأن الصيرورة أن «تصير» بما لا ينتهي؛ إذ ما كان من شأنها أن تبلغ أبداً إلى «الوجود» ـ غزل فنقض فغزل ـ من غير أن يكون الغزل غاية ولا النقض مانعاً. فهذا يفترض أن هناك جموداً أبداً للحال نفسه، بحيث ما إن ندعي أن الأمر هدأ واستكان على حال؛ أي بلغ وجوداً ثابتاً، حتى تنقض غزلها أنكاثاً وتعود أدراجاً. وهكذا دواليك يستمر

الحال بما لا يحد ولا ينتهي. وتقول الأطروحة الثانية: ما كانت الصيرورة بالظاهر، ولا كان الوجود بالباطن، بل لربما كان عالم الوجود هو الظاهر. وهذا يفترض أيضاً أن ليست هناك حالات في التاريخ ثابتة، هي «الروح» أو «العقل» أو «الكنه»، خلف الظواهر والأهواء. والمترتبة عن هذا أمور. منها ـ بدءاً ـ ما كان تاريخ العالم مساراً واحداً، بل «مسارات»، إن كان لا بد من إعمال هذا اللفظ الحامل على الغائية. بل أكثر من هذا، ليس تاريخ العالم يجري نحو غاية ما، وإنما هو، إن جاز القول، ما يفتأ يدرك «غاياته» ـ إن كان لا بد من الحديث عن الغايات ـ دوماً. فقد أدرك بعضها، وهو يدرك البعض الآن، وسيدرك في الآتي. بل إن مدركاته فاتت وقامت وأتت. ولئن كان لنا أن نشبه العالم، جرياً على عادة فلاسفة التاريخ، بأرسومة هندسية، لما قلنا إنه خط تطور مستمر على شاكلة مستقيم، لا ولا هو دائرة على نحو ما رسمه هيغل حيث يلتقي البدء والختم وتعود الروح إلى ذاتها بعد أوديستها، وإنما قمم الإنسانية ـ وللإنسانية قمم وذروات لا قمة واحدة ـ أدركتها وتدركها وستدركها؛ أي أن لها حالات قصوى من تحقق إرادة القوة ـ طرازات وعبقريات أشبه ما تكون بنصف دائرة. فثمة خط يتصعد إلى أعلى، وخط يسف إلى الدون(١٠٩). ومنها؛ تثنية، ما كان للتاريخ معنى، لأن المعنى إنما هو قيمة ننسبها إلى العالم ونمنحها له. ولولا فقد العالم المعنى ما فعلنا. ولولا أننا أحسسنا بأن المعاني التي منحناها له قديماً؛ أي القيم القديمة المنسوبة إليه، كانت قيماً واهمة كاذبة، ما تجرأنا على أن نضفي عليه قيماً جديدة. إنما التاريخ حلقة دوارة ليس لدورتها معنى. وحتى هو كان لها معنى، ما أدركناه. ولولا اكتشافنا ذلك، ما دفعنا هذا الأمر إلى البحث عن قيم جديدة، أو بالأحرى عن قلب القيم القديمة. ولا يزال الإنسان واهب القيم على الوهب الأبدي، ولا تزال قيمه تنهار فيستبدلها بأخرى؛ علماً أنه يمكن أن تكون للعالم ـ وهذه فرضية ـ قيمة أكبر من تلك التي وهبناها له؛ إلا أننا لا نعرفها. إنما الذي نعلمه هو أننا نجهل هذه القيمة ونقيم للعالم ـ جزافاً ـ قيماً. وهاك فرضاً آخر: لربما لم نمنح وجودنا الإنسي حتى قيمته المتوسطة. إذ ما الذي بدا أننا ألّهناه وقدسناه طيلة التاريخ؟ إنه أمر أساسي: قيم الجماعة الداخلية القطيعية التي كانت تضمن للجماعة استمرارها. وما الذي افترينا

---

(١٠٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 307, para. 7 [145].

عليه؟ الهوة السحيقة التي لا تردم بين العِلْية والسِّفْلة، والنوازع التي كانت تزيد الهوة سحقاً. إن نحن علمنا هذا الأمر، صرنا بحق مانحي المعنى للتاريخ وواضعيه[١١٠]. ولعل انتصار قيم العوام هو الذي دفع فيلسوفاً مثل هيغل إلى استنان آلته الجدلية الرهيبة المحتفية بالانتصار القائلة: بما أن هذا التشكيل التاريخي ـ وليكن التشكيل الأرستقراطي المؤمن بالمسافة والميزة ـ قد أفل، فإنه اندحض. وذلك كما لو كان الأفول دلالة اعتراض بلا دحض... ولو نحن سألنا أنفسنا: ما الذي دل عليه أفول نظام اجتماعي أرستقراطي ـ وليكن النظام الأرستقراطي الفرنسي في القرن السابع عشر؟ لربما برهن، بحسب المنطق الهيغلي، على أننا لم نعد بحاجة إلى مثل هذا التنظيم ولن نحتاج إليه[١١١]! كذب؛ فالنظام الأرستقراطي عائد عوداً أبدياً، وخصوم هيغل لهم العود الأبدي سلاحاً ضد التاريخ الهيغلي. فإن هذا العود الأبدي عود للضعف والقوة معاً؛ أي عود العامّ والخاصّ والنظراء الأكفاء والسوقة الرعية والنبالة والرذالة والرفعة والضعف والعلية والسفلة؛ ثم كذلك إلى ما لا غاية. وباختصار، كما التاريخ يشهد على عودة الإنسان النبيل الأنفس، فإنه يشهد أيضاً على عودة الإنسان الضئيل الأخس. وثالث هذه المبادئ أنه لما كان الوجود إرادة قوة، صرنا أمام طالبي القوة. لكن ههنا اصطداماً بين إرادات القوة هاته وتنازعاً وتدافعاً، ما ينجم عنه لا محالة غالب ومغلوب: غالب لا يكف عن طلب القوة من جديد باستبعاد كائنات أخرى بعد أن دانت له الأولى؛ ما يؤسس لإرادة قوة ساغ لنا ـ بعد طول نظر ومعاودة ـ أن ندعوها «إرادة قوة سليمة»؛ قاصدين بها إرادة السيد النبيل التي طرازها «الإنسان العظيم». لكن غريب نيتشه الذي ذهب بأنظار الباحثين هو أنه تحدث عن ضرب آخر لإرادة القوة غير هذا؛ ضرب طراز الإنسان العاجز المتقاوي؛ أي ذاك الذي غُلب في تنازع القوى وما استسلم وإنما هو في الانتقام رغب، مستعملاً في ذلك أخس الوسائل وأنذلها؛ نعني أدوات «صنعية» لا «طبيعية»؛ من مكر وحيلة ودهاء وخداع وترهيب وترغيب وجدل وتضليل... ومن اختراع للمبادئ الخلقية ولثنائية «الخير والشر».

والحال أنه لمن الغرابة بمكان أن تتوافق «فلسفة التاريخ الايجابية» لدى هيغل بـ «فلسفة التاريخ السلبية» لدى نيتشه على القول: إن العامِلَين في

(١١٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 242, para. 6 [25].

(١١١) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 240, para. 16 [17].

سيرورة التاريخ لهما، بمعنى ما من المعاني، السيد والعبد. لكن، لئن كان هيغل قد قال بجدل السيد والعبد، أو المولى والخادم، بحيث يكون من شأنهما أن يتبادلا الأدوار، فيصير السيد عبداً والعبد سيداً، ثم ما يفتأ أن يتحرر الاثنان معاً بفعل تجربة «الموت» الرهيبة أيام الثورة ـ على نحو ما بسطه المفكر الروسي الفرنسي المخضرم ألكسندر كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨)[١١٢] ـ فإن نيتشه رفض القول بالجدل، وآمن بالعود الأبدي. ولئن كان التاريخ شهادة على جدل السيد والعبد، عند هيغل، فإنه لدى نيتشه يشهد على عود السيد والعبد العود الأبدي. وإنها لعودة أقرب ما تكون إلى لعبة «ظهور وتوارٍ» على مسرح التاريخ منها بلعبة «تبادل أدوار». ومدار هذا العود، بدءاً، على الصراع بين أناس كانت طبيعتهم أقرب إلى الطبيعة؛ أي برابرة أشداء أقوياء باحثين عن الطريدة أبداً، ارتموا على أعراق مهذبة مشذبة متمدنة مسالمة؛ أي أعراق باعة تجار أو مربي أبقار وأغنام ينتمون إلى حضارات منهكة أضناها الجدل ـ ذاك أصل مثنوية السادة والعبيد. لقد كانت طائفة الأرستقراطية، من حيث جهة انحدارها، طائفة برابرة، وقد أسست تفوقها، بادئة، على قوتها الجسمانية، وليس على قوة طبعها؛ أي أنها كانت طبقة أناس غلاظ شداد[١١٣]. والحال أن تلك كانت بدايتها، أما نهايتها التاريخية فقد حدثت، لآخر مرة، لما تنازلت الأرستقراطية الفرنسية (القرن السابع عشر) عن مزاياها عشية الثورة، فأعلنت بذلك عن اكتمال مسار طويل من تنازل النبالة عن امتيازاتها السيادية وخدمتها للملك؛ أي صيرورتها مجرد وظيفة للملكية، ومن ثمة، زينة وحاشية؛ بينما ما كان للأرستقراطية الحقة أن تعتبر نفسها أبداً أداة طيعة في يد الملكية وسخرية وإنما كانت تعتبر نفسها عمادها وأساسها ومبرر وجودها. ولذلك كانت لا تقوم إلا على التضحية بأشخاص؛ أي ما كانت تقوم إلا على صناعة العبيد[١١٤]. وقد رفض نيتشه مفهوم «الاعتراف المتبادل» بين السيد والعبد ـ نهاية الصراع ـ ورفض القول بتوقف الاستكراه والعنف والسبي، ورفض قبول السيد «الاعتراف بإرادة الغير على أنها إرادة مساوية للذات»؛ لأن الاعتراف لا يكون بين سيد وعبد وإنما يتم بين سيدين متساويين. ولذلك، ثبت عنده أنه لا يمكن تعميم

(١١٢) نستأذن القارئ هنا في الإحالة إلى عملنا المتقدم الموقوف على نظرية الحداثة لدى المثقفين الهيغليين.

(١١٣) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 263, para. 257.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٢-٢٦٤، الفقرة ٢٥٨.

مبدأ «الاعتراف» واعتباره «المبدأ الأساس الذي عليه ينهض المجتمع»؛ ففي ذلك نكران لأساس الحياة: التدافع والتمانع. إنما الحياة لا تقوم إلا على التصارع. حيثما قام، قامت. فحقيقتها أنها إرادة قوة. وبدل الإيمان بمبدأ «إرادة الاعتراف»، يلزم الإيقان بأن «إرادة القوة» هي «الواقعة الأولى التي عليها مدار كل تاريخ». فليس لنا بد من الإقرار الشجاع بذلك وفضيلة الاعتراف به[115].

ولئن اتفق نيتشه مع هيغل على أن العهد الحديث هو عهد العبيد، فقد اختلف الرجلان في تأويل هذا الأمر. ما بين مقرّظ لثورة العبيد هذه، ذاهب إلى حد جعلها أساس الحداثة (هيغل)، ومنبه إلى خسة العبيد ونذالتهم ونقمتهم على السادة ودفاعهم عن القيم الوضيعة (نيتشه). ثم إنه لئن كان هيغل وأتباعه قد رأوا في العبد فضيلة الشغل، فإن نيتشه رأى فيه رذيلة ذهنية المؤامرة. فعلى أرض الحقد والضغينة وحقارة الذات والحنق على الغير القوي، تنشأ نبتة العبيد السيئة الضارة السامة النشأة الوضيعة الحقيرة الضئيلة. ثمة تتخلق ديدان النقمة والحسد والكراهة لتحيا في هواء غير نقي يسمم الميزة والمزية والاستثناء والقيمة. ثمة تنهض الدسائس والمؤامرات ضد المنتصرين الناجحين، إذ تكفي النظرة إليهم لتحريك سواكن النقمة في أنفسهم[116]. ومثلما وجد هيغل وكوجيف في الحقبة الرومانية ممثلي التاريخ ومحركيه ـ عنينا بالمحركين: روما ويهوذا ـ كذلك وجد نيتشه في هذه الحقبة أيضاً محرك المواجهة الأبدية بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد؛ نعني به المواجهة التاريخية بين روما ويهوذا. ذلك أنه «حتى عهدنا هذا لم يوجد حدث جسيم مثل هذا الصراع والأمر المشكل والتعارض الذي ما كان له أن يحل». لقد كانت روما تشتمّ في اليهودي أمراً مضادا للطبيعة معارضاً حقوداً ضد أولوية القيم الأرستقراطية الرومانية، بل كانت ترى فيه ما رآه تاسيتيوس (٥٥ ـ ١٢٠م) الأديب الروماني الشهير من أنه مولد للاستعباد والاستتباع. لقد أنجز اليهود قلباً للقيم معجزاً، تولد عنه معنى جديد للحياة على الأرض لآلاف السنين بحيث صار الغني يعني الكافر العنيف الحسي. وفي ذلك إدانة لعالم. مقابل ذلك، صار الفقير يعني القديس الصِّدِّيق. هو ذا قلب القيم. فمع الشعب اليهودي بدأت في الأخلاق ثورة العبيد[117]. تلقاء ذلك، كان الرومان

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٥-٢٦٦، الفقرة ٢٥٩.

(١١٦) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 145, para. 14.

(١١٧) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 153, para. 195.

هم الأقوى والأنبل بما لم يضاههم في التاريخ مثيل. فلمن كانت النصرة؟

انتصر العبد بطبيعة الحال. لكنه الانتصار المؤقت. وما المسيحية إلا انتقام «العبد الشرقي» من روما ومن تسامحها الديني، بل من لادينيتها. فالذي حمل العبيد على الحنق على سادتهم ودفعهم إلى التمرد والثورة ليس هو إيمان السادة (الوثنيين)، وإنما هو لامبالاتهم بكل عقيدة وبقاؤهم عن كل معتقد بمعزل(١١٨). ثم إن ثورة العبيد ونصرتهم كانت مستمرة؛ إذ ما لبث عهد الإصلاح أن حمل العبد مجدداً إلى خشبة التاريخ... إضافة إلى ذلك، انتصر العبد أيضاً في عهد الثورة الفرنسية على آخر نبالة سياسية في أوروبا (نبالة القرنين السابع والثامن عشر الفرنسيين). فكانت ثورتهم هذه «آخر أكبر ثورة عبيد»(١١٩). لكن، وبالرغم من أن الثورة شهدت الحماس وعرفت الشهرة، فإن زرادشت علق عليها قائلاً: «إنما الثورة مفخرة للعبيد»(١٢٠)، وأضاف في مكان آخر: «إن الثورة لهي عند العبد أنبل موقف يتاح له أن يقفه»(١٢١).

بيد أنه سرعان ما طفا المثال القديم من جديد على السطح، وقد تمثل لحماً ودماً، ليهزم المثال العبيدي الثائر الذي قاده الغل والحقد وطلب الغلبة للسوقة والعامة والفردية على الخاصة والعلية، وليطلب الغلبة للأقلية ولها الميزة والمزية ـ ذاك نابليون الذي ضادّ حركة التاريخ التي كانت سائرة إلى نصرة العبودية. وإن معه لتبدى مبدأ «الاستفراد والمزية على الغير»، وإنه لآخر إنسان كلاسيكي معه تجسد المثال الأرستقراطي وفيه تمثل(١٢٢).

غير أن المآل لم يكن الجدل: لقد صار العبد، في الأزمنة الحديثة، سيداً، وذلك من غير أن يملك فضائل السيد. صارت النبالة غير مبنية على الأصل أو نقاء العرق. ثم إن مثال الحضارة الحديثة المقبل، القائم على صورة

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٩٠-٩١، الفقرة ٤٦.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٩١، الفقرة ٤٦.

(١٢٠) فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٧٣، و«De la guerre et des guerriers,» dans: Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, collection folio essays; 8 (Paris: Gallimard, 1985), p. 65.

(١٢١) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 65, note 3 and 420.

(١٢٢) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 52 sqq, para. 16.

إنسان متواضع شغال هادئ معتدل، ليوحي بالعبد المثالي؛ عبد المستقبل(١٢٣) بما هو أداة باردة خدومة. وإنها للعبودية اللا إرادية(١٢٤)؛ نعني بها ما يعكس فضائل القطيع والسوقة التي من شأنها تصيير الوجود مبتذلاً تافهاً. وبينما كان الإنسان اليوناني يحتقر الشغل ويعتبره شأن العبد، وكان لا يرى لنفسه مساواة مع العبد، صار الإنسان الحديث منهمكاً في شغله مجداً؛ أي أنه استحال ممثلاً لطراز عبد نموذجي(١٢٥).

تحصّل من هذا أن التاريخ شاهد على العود الأبدي للعبد والسيد. والحق أن التاريخ يشهد على أن «الإنسان القزمي الضئيل ما يفتأ يعود عوداً أبدياً»(١٢٦). ونحن نجد مكتوباً في مخطوط مؤلف هو ذا الرجل: «إن العود الأبدي يعيد على نحو دائم الشخص الوضيع المتمسكن المبتئس الذي يشفق لحاله والفرد الفاضل الكاذب المفتري والمثال القديم»(١٢٧). وفي مخطوطة كتاب **هكذا تكلم زرادشت** وجد مكتوباً: «إن الإنسان الذي تَعِبتُ منه، الإنسان الضئيل، ما يفتأ يعود أبد العَوْد». وقد سمع زرادشت صوتاً يناديه: «سيعود دوراً فدوراً إلى الأبد الإنسان الذي يرهقك: الإنسان الضئيل (المتضائل)».. وقد حكى ألمه لعلمه ذلك: «رأيت أرض البشر تستحيل أمامي إلى مغارة اتسع صدرها ضاماً إليه كل حي، فلاح لي ركام أقذار وأكوام عظام وردوم قرون»... وردد: «وا أسفاه إن الإنسان سيعود، سيعود الإنسان المتضائل دوراً فدوراً إلى الأبد... يا للشقاء في أن يعود الصغار أبداً! إن هذا ما يرهقني من الوجود»(١٢٨). فمتى نظرت في التاريخ تجد العبد يعود، إن لم نقل على نحو أوفى مما يعود الإنسان القوي وأوفر: وُجد على عهد الرسالة الموسوية، وأواخر العهد اليوناني الروماني، وطيلة العهد المسيحي، وفي عهد الثورة، وها هو الآن يهيمن بصفته الإنسان السوقي؛ نعني به إنسان القطيع. وبالمثل، يعود الإنسان القوي، وإن على نحو نادر. ها هو نيتشه يخاطب تلك العلية المبدعة: «عليكم أن تحيوا مؤقتاً في ذا العالم أيها المبدعون! وإنكم لتنجون وتفلتون من

---

(١٢٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 261, paras. 732-733.

(١٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٢، الفقرة ٧٣٤.

(١٢٥) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 67, para. 18.

(١٢٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 103, note 2 and 291.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥، الهامش ٢ وص ٣١٩ - ٣٢٠.

(١٢٨) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٥١، و «Le Convalescent,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 271, para. 2, p. 271.

الهلاك. . . ثم إنكم لما تدركوا ستباركون تلك المتاهة التي ضللتم فيها والتي كادت تفقدكم. إذ لن يكون بمكنتكم، إن أنتم جايلتم ظروفاً أخرى [أفضل]، أن تبدعوا وتخلقوا، وإنما كنتم لا محالة من الهالكين. إن لكم لحظات شروقكم وغروبكم ونضارتكم وذبولكم. لكم لحظات شروركم وبلاياكم التي عليكم أن تتحملوا عبئها لقدر من الزمن. أنتم يا أيها الذين تعودون عوداً أبدياً، عليكم أن تصيروا أنتم دورة أبدية»(١٢٩).

ههنا أمران للاعتبار: أولهما؛ أنه مثلما يشهد التاريخ على عودة الإنسان الأخس، فإنه يشهد كذلك على عودة الإنسان الأنفس؛ ما يؤكد على فكرة «غياب الغائية» في التاريخ. وثانيهما؛ أن الهيمنة تكون على الأغلب لعودة الإنسان الأخس. فإن نحن بحثنا عن مدعاة ذلك، وجدناها مبنية عند نيتشه على مقدمات: منها؛ أن ما من فرد فرد إلا وشأنه أنه يكرر خط «تطور» البشرية عامة. فهو يبدأ، إن صحت العبارة، قبل أن يبدأ. إذ هو يحمل ذاته في ذاته بالوراثة ويكررها بالحياة الحياة المستأنفة. وليس لنا أن نقول مع دعاة الأخلاق: إنه يبدأ منذ لحظة ميلاده، وإنما الأمر بالضد. وقد ترتب عن هذا أنه إن كان الفرد يمثل الخط البشري «التصاعدي» كان ذا قيمة فريدة وكانت رغبته في الحفاظ على ذاته وتنمية نفسه رغبة قصوى ومشروعة ـ هو ذا «الإنسان القوي»؛ عنينا به الإنسان المتفرد الاستثنائي. لكن، إن كان الفرد يمثل الخط «الهابط» لتطور الإنسانية؛ أي الانحطاط والمرض، فإنه يكون فاقداً قيمته. بل الأنكى من ذلك، يعمل على مضايقة القوي في الاستحواذ على مكانه تحت شعاع الشمس، ومزاحمته في طلب الاستقواء. ومنها؛ أنه حيث يكمن الخطر على الإنسان تكمن قوته أيضاً؛ إذ هو يملك قوة خارقة على الحفاظ على ذاته حتى في أحلك الظروف. وهنا إما يكون إنسانَ تمكّن ـ وهذه حالة نادرة؛ وإما يكون إنسان تمسكن ـ وهذه حالة غالبة. ذلك أنه غالباً ما يستطيع الإنسان الفاسد أن يضمن الاستمرار لنفسه المدة الأطول، عاملاً ضد عرقه، ناقلاً قوى الضعف وقد طلبت الاستياد والانتشار. ولذلك لربما كان الإنسان أمرض الحيوانات على الإطلاق: النعجة الجرباء عنده هي القاعدة ولا تبعد عن القطيع، وإنما القطيع كله سقيم، وما كان منه سليماً غلب وهزم(١٣٠).

---

(١٢٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 431, para. 512.

(١٣٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 128, para. 25 [382].

ولهذا السبب، خالف نيتشه داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١): فبينما رأى داروين أن الغلبة للأقوى، رأى نيتشه أن الغلبة للأضعف. وإذا كان هيغل قد نصب القوة مرقاة للنجاح؛ حيث اعتبر أن الأقوى هو الذي ينتصر دوماً وينجح، رأى نيتشه أن «البليد» و«الشرير» هو الذي ينجح في أغلب الأحايين. فشأن الأمور الأكثر نبلاً ورفعة أن تفشل غالباً في فرض نفسها على العامة، وأن تترك المجال لسيطرة الأمور الأكثر رذالة وضعة وخسة[١٣١]. ومهما كان، فإن التدافع بين القوي والضعيف إنما مداره على الغلبة أو الهيمنة. وليس الإنسان الضعيف أو القوي هو الذي يعود على الأحق؛ ففي أي عصر تجد القوة والوهن والإنسان الضعيف والإنسان القوي؛ وإنما الذي يعود غلبة الإنسان الضعيف وسيادته ـ وهذه سنة ـ والإحصاء التاريخي هنا ينصف الضعيف لا القوي. فلئن كانت تكرارات الضعيف هي المهيمنة، فإن تكرارات القوي ضئيلة. وليست بشيء إن هي قورنت بالأولى. وقد أحصاها نيتشه ـ لقلتها ـ فوجدها لا تربو عن الخمسة أو الستة: منها العهد العبري الأول، والعهد اليوناني الأول، والعهد الروماني، والعهد الموريسكي، وعهد النهضة، والعهد الكلاسيكي الفرنسي إبان القرن السابع عشر. وإذا ما قورنت فترات فيض القوة هذه، من الجهة الكمية، بفترات عهد الضعف، ظهرت أقل من فترات عودة الوهن. يكفي أن نذكر أن العهد المسيحي لوحده يبزها جميعاً. فقد استمر قروناً ولا يزال. بل إن التاريخ ليبدو، بدءاً من الرسالة الموسوية إلى عهدنا هذا، عهد سيطرة قيم الضعفاء، تخللته بعض فترات دان فيها الأمر للأقوياء.

وهذا هو سر دعوة نيتشه إلى ضرورة «قلب القيم» حتى تسود قيم الأقوياء. والحال أن عملية «القلب» هذه عملية إرادية. إذ هي عودة إلى القيم النبيلة ومحاولة لجعلها المهيمنة، ما دام الشأن الرفيع والأمر الوضيع يعودان دوماً. وإن الأمل لمعقود، عنده، على «فلاسفة جدد» ينقدون البشرية من استبداد الانحطاط. وليس لقائل، شأن هيغل، أن يقول: إن مستقبل الإنسان أفضل من ماضيه، لأنه ههنا تحقق لفكرة «الديمقراطية». إنما الديمقراطية المأمولة ما هي، إن حقق أمرها، سوى «شكل منحط من أشكال التنظيم السياسي». أكثر من هذا، إنها الأمارة على هيمنة طراز منحط من طرازات البشرية يسف بها إلى الأمر الأسوأ والأخس. فإذاً، البشرية في مسيس حاجة إلى عقول تملك من القوة

(١٣١) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 376, para. 29 [42].

والأصالة القدر الكافي الذي يمكنها من طرح تقويمات معارضة وقلب القيم السائدة التي يحسب الناس أن لها الأبدية وهي للزوال آيلة. «أناس المستقبل» هؤلاء عليهم أن يجبروا إرادة آلاف السنين على أن تنخرط في مسارات جديدة. إذ يجب أن نعلم الإنسان أن يحس بأن مستقبله في إرادته، وأن هذا المستقبل رهين الإرادة الإنسية. علينا أن نعد له ما عظم من المشاريع، وأن نهيئه ليخوض تجارب كبرى للتهذيب والاصطفاء، إن نحن رمنا أن نقضي على هذه الهيمنة البشعة للشأن غير المعقول وللصدفة التي حملت لحد الآن اسم «التاريخ»[(١٣٢)]. فلحد الآن كان مستقبل الإنسانية «ألعوبة لم تمسسها أي يد ولا مسها أصبع إله».

وبعد، لعل في هذا الفهم انقشاعاً لمعنى القول الملغز «العود الأبدي للأمور المحمودة»[(١٣٣)]! بهذا المعنى لا يصير التاريخ مجال جبرية أو أوديسة أو غاية ربانية، وإنما مجال تجريب واختبار واختيار. فهو إذاً أبعد ما يكون عن العلم الصارم القائم على القوانين البينة، وهو أشبه ما يكون بورشة فنية تنهض على الابتكار والإبداع والتشكيل والتهذيب والتشذيب. ورب دعاة العلم التاريخي يرفعون عقيرتهم بالصياح: ارفعوا أيديكم عن التاريخ ـ أيها الأغمار الذين لا تجارب لهم ـ إنما التاريخ علم، لأن التاريخ قوانين تُعْلَم. وجواب نيتشه، أن الحديث عن «قوانين» التاريخ محض هراء ووهم؛ لأن القوانين بالذات هي ما يقتل التاريخ. فالقوانين، بما كان من شأنها أن تركز على الشأن العام لا الخاص؛ ومن ثمة أن تهتم بالأمر العامّ لا الملوكي وبالإنسان العادي لا البطل، إنما ترمي بالإنسان إلى جبرية، فتقذف بالإنسان البطولي الفاعل إلى السلبية والاستسلام والانتظارية والانهزامية. والحال أن لا قيمة للقوانين في التاريخ، لأن شأنها أن تستنبط من سلوك السوقة السفلة، في حين لا نهوض للإنسان العظيم إلا بما نَفَس من الأفعال وجلّ من الأعمال. ولهذا وجب أن يحظى بعناية المؤرخ الفذ وحده دون غيره. أما العامة، فإنه ليس يُهتم بها إلا بوصفها صوراً مسيخة لعظماء القوم ـ وكأنها صيغت من ورق فاسد ـ وبرسمها عوائق أمام فعل العظماء، وبإمكان اتخاذها وسائل في أيديهم يشكلونها بحسب إرادتهم[(١٣٤)]. أكثر من هذا، كلما اشتدت بقوم الرذالة التي ليس بعدها رذالة،

---

(١٣٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 165, para. 203.

(١٣٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 60, para. 29 [14].

(١٣٤) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, pp. 374-375, para. 20 [40].

صدقت القوانين التاريخية، وذلك لأنها قائمة على ملاحظة التكرار الذي دل على تبلد الطباع؛ ومن ثمة صارت قابلة للعد والإحصاء. وكلما اعترت الرذالة النبالة، فسدت القوانين وبطلت. وهكذا، كلما اتجهنا من السفلة إلى العلية، تتعطل القوانين وتصير العلية استثناء لا قوانين إحصائية تحصرها. وإن شأن المنصرف إلى العناية بعالم القوانين لهو كشأن الداخل إلى جهنم الكوميديا الإلهية، وقد كتب على بابها: «اطرح، أيهذا الباحث عن القوانين، كل أمل». فحيثما وجدت القوانين في حقبة من التاريخ، فقدت الحقبة قيمتها. ثم إن من شأن القوانين أن تقوم على الاعتباط، وشأنها لا يدل على صيغة إرادة القوة: «يلزم فعل كذا»، وإنما على صيغة طلب الهوان: «هذا مع الأسف، ما كان وما حصل»[١٣٥]. ولما كانت العلية والنخبة لا تعدو الأفراد المحصورين المستثنين، ساغ، من جهة، القول: إن التاريخ لا تصنعه الجموع أو الجماهير، وإنما الأبطال أو النخبة. ثم جاز، من جهة ثانية ـ وهذا عمل المؤرخ الحق ـ التوليف بين أفعالهم المنبثة في ثنايا التاريخ، وجعلهم يشكلون «جمهورية عباقرة». فدور المؤرخ هو التوسط بينهم لخلق شروط ظهور الأمر الجميل الجليل. وإن هدف البشرية، إن كان للبشرية من هدف حقاً، ما كان هو درك التمام أو النهاية أو الشيخوخة، وإنما هو خلق «نماذج عليا» ـ أو «طرازات قوية» ـ من البشر ـ وهو الشيء الذي ليس من شأنه أن يحقق «تقدماً»، وإنما يحقق «تكراراً» عبر التاريخ. وإن التوليف بين هذه الطرازات العليا المتفرقة عبر آلاف السنين لهو الذي يبرز القوى المنسية عبر جماع تاريخ البشرية[١٣٦].

ها قد صار، شيئاً فشيئاً، يختفي وجه فلسفة التاريخ السلبية القائم على قول: «لا»، لأمور خمسة؛ هي «المسار» و«الغائية» و«العلية» و«التقدم» و«القانون»، وبدأ، شيئاً فشيئاً، ينجلي وجه إيجاب لفلسفة في التاريخ تريد أن تجرد فلسفة التاريخ الكلاسيكية من كل أوهامها: «الأصل» و«المبدأ» و«القانون» و«العقل». . . لتسد مسدها «اللاأصل» و«اللاقانون» و«اللامبدأ» و«اللاعقل». فإن نحن عبرنا إيجاباً، عن هذا المجهود، قلنا: إن فلسفة التاريخ الإيجابية تريد أن تحل محل هذه المبادئ «الصدفة» و«الهوى» و«العبث». . . وكان أن ذكرنا الأساس الذي بفضله أمكن التخلص من إرث فلسفة التاريخ؛ فكان مفهوم «العود الأبدي». والآن، وقد تم «استبراء التاريخ» و«تبرئة

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦، الفقرة ٢٩ [٤١].

(١٣٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٠، الفقرة ٢٩ [٥٢].

الصيرورة»، صار بالإمكان النظر فيه بوجه من النظر خال من الاعتبار المعرفي: العلية/ الغائية، والأخلاقي: الخير/ الشر، والاجتماعي: الرجعية/ الثورية، والإيديولوجي: الديمقراطية/ الأرستقراطية.

٣ ـ مبادئ نظر مستحدثة جديدة في التاريخ

أ ـ مبادئ التاريخ

الحق أن أولى الحقائق حول الحوادث والوقائع هو أن: «ما من حدث حدث إلا ويشهد على إرادة القوة»؛ بمعنى أنه يشهد على نزوع نحو الاستقواء؛ أي طلب القوة، والاستقدار؛ أي طلب القدرة؛ بمعنى السعي نحو بسط السلطة والاستياد، أو قل: طلب السلطان أو التمكن. ذاك إذاً مفهوم «إرادة القوة» الذي يتنزل من فلسفة نيتشه منزلة القطب من الرحى، والذي يفيد به، على وجه الجملة، «نزوعاً لا يروى نحو إبانة القوة، واستعمال وممارسة القوة، وقد اتخذ صورة نازع خلاق»(١٣٧). ولهذا المفهوم أوجه استعمال شتى: منها؛ شق سيكولوجي يطلعنا فيه نيتشه على طلع تلك النفس الأبية الشماء العزوف الحرنة التي كملت قواها واستحكمت شدتها: إنما النفس استقواء. ومنها؛ شق فيزيولوجي يتعلق عنده بسلامة الجسم وفيض قوته لا بسقامته ووهنه ومرضه. وليس المقصود ههنا «القوة العضلية»، لا ولا حتى العناية بالجسد ـ فحتى لدى المريض نجد إرادة القوة تتمثل في المقدرة على التحمل، وفي العمل على عدم إمراض المحيط ـ إنما الجسد طالب قوة. ومنها؛ شق تاريخي اجتماعي؛ وهو المراد هنا، بما دل على النخبة الأرستقراطية بما هي طلابة هيمنة وبسط سيادة: فالتاريخ شاهد على الاستقواء(١٣٨). ثم إن هذه الإرادة قد تلتبس بإرادات أخرى درج المفكرون على ذكرها؛ شأن «إرادة الحياة» و«إرادة الوجود» و«إرادة البقاء» و«إرادة التطور»... والحال أن نيتشه يلح على ضرورة التمييز بين هذه المفاهيم؛ خاصة بمجابهته لثلاثة تأويلات ممكنة: تأويل دارويني، وتأويل شوبنهاوري، وتأويل هيغلي.

ما كانت إرادة القوة بإرادة البقاء، وليست تلك من هذه في شيء. إذ

---

(١٣٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 295, para. 36 [31]

(١٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 20, para.13 [2] and p. 21, para. 13 [4].

اعتقد داروين وأتباعه أن في الصراع من أجل البقاء، الذي يحكم قانون وجود الكائنات الحية، تهلك الضعيفة وتبقى الشديدة والموهوبة. مما يترتب عنه سيادة الاعتقاد بنمو الكائنات الحية نمواً مطرداً لا تفتأ تقترب به من حد الكمال. غير أن نيتشه يعتقد، بالضد، أن في الصراع من أجل الحياة هذا، إنما الصدفة خدومة الضعفاء والأقوياء على حد سواء. بل الأنكى من ذلك، أن الحيلة والمكر والخداع تتآزر ضد القوة والعظمة والتجلّة، وأن القدرة على التدمير حليفة الرذالة لا العلية... فالنوع هو المتحكم هنا، وهو القاعدة، وهو الحد، لا الفرد أو الاستثناء أو المزية. وليس النوع بطبعه علياً ملوكياً، وإنما النوع عامي سوقي. ولهذا ساغ القول بالمبادئ التالية: أولاً؛ ما الإنسان ـ منظوراً إليه بما هو نوع ـ في تقدم مطرد. وإذا حق أن النوع قادر على إنتاج طرازات بشرية علية، فإنها الاستثناء الذي سرعان ما تمحيه الجموع وتستصغره وتسترذله. مما يجعل الكلمة الأخيرة حكر السفلة. ثانياً؛ ما الإنسان ـ بما هو نوع ـ بالمتقدم على أي نوع من أنواع الحيوان. فلا العالم الحيواني، ولا العالم النباتي، يتطوران من الأدنى إلى الأعلى؛ مثلما ادعى أتباع داروين. تلك أنواع وهذا نوع: ينمو بعضها ضد بعض وفي اختلاط معه. أكثر من هذا، إن الأشكال الأكثر غنى وتنوعاً وتعقيداً لهي السهلة الانكسار والاندثار، بينما الأشكال الأشد انحطاطاً ديدنها أن تحافظ على نوع من الطبع الغالب عليه الديمومة لا الزوال. والأولى قلّما تبلغ، وهي لا ترشح إلا في ما ندر، بينما الثانية أكثر خصوبة وإيجاباً. وما قيل عن الصنوف النباتية والحيوانية ينطبق على الإنسانية: «ففي الإنسانية يظهر أن الطرازات العليا، من حيث كانت صدف النمو السعيدة المثمرة، هي الأسرع إلى الزوال والبيدودة بفعل صروف الحياة». فهي عرضة لصنوف الانحطاط، وإنها لحالات قصوى. ومن ثمة، كانت هي حالات هشة سهلة الانعطاب والانكسار. أكثر من هذا، لا يورث على التحقيق بضرب من الوراثة البيولوجية الجمال، ولا العبقرية، ولا القهرية، ولا السيادة، وإنما «النوع» هو الذي يورث بما هو المعدل المتوسط العادي لا الاستثناء أو الميزة أو الصدفة السعيدة الناجحة. وما كان هذا الأمر بالموقوف على جبرية معينة، ولا على إرادة للطبيعة افترضت سيئة أو شريرة، وإنما هو مناط بمفهوم «الطراز الأعلى» نفسه: فلهذا الصنف من وحيد نوعه المتميز من التعقيد ما لا يملكه سواه؛ إذ هو جماع أعلى وتوليفة أبدع وصورة مثلى لعناصر متناسقة متناغمة. وهذا يجعل من وجوده الوجود الأهش الذي شأنه أن تسرع إليه البيدودة أكثر من النوع البسيط الفظ. فالعبقرية هي في الآن

ذاته زبدة النوع الأكثر سمواً والأكثر انعطاباً وانكساراً. ثالثاً؛ ما كان من شأن ترويض الإنسان؛ أي تثقيفه، أن يُسَيِّدَهُ على الإطلاق؛ أي يصيره سيداً. . . إذ حيثما تعمق الإنسان انحل. كذا حدث للإنسان الروماني لما أدركته المسيحية. . . فالثقافة بهذا المعنى عنصر انحلال وانحطاط. . . والإنسان بلا ثقافة؛ أي الإنسان المتوحش، أو كما يراه الأخلاقيون «الإنسان الشرير أو الفاسد»، إنما هو الذي يتحقق بالعودة إلى الطبيعة؛ أي يشفى من الثقافة.

وما كانت إرادة القوة بإرادة الحياة، ولا هي منها بشيء. إذ ما كان مطلوب الانسان أن يحيا، وإنما هو تطلب أن يستقوي. وما كان مطلوبه أن يسكن، وإنما أن يتمكن. وما كان ينشد أن يحيا، وإنما أن يستأثر ويستفرد. وليست الحياة هي المطلوبة، وإنما قيمتها. وإن ميتة عزة لهي أعظم من حياة ذلة. ثم إنه ما اشترطت إرادة القوة الحياة بالضرورة. فالكائن، أيّاً كان شأنه: حياً أو جامداً، شأنه أنه دائماً طالب للقوة طلّاب لها، دأبه مخاطبتها: هل من مزيد؟ وديدنه تطلّبها أشد ما يكون التطلّب.

وما كانت إرادة القوة بإرادة التطور. ولئن عرضنا لمفهوم التطور، في تضاعيف مناقشة نيتشه لمفهوم «إرادة التطور» لدى داروين، بمعناه العضوي، فإننا عارضون له ههنا بمعناه التاريخي الاجتماعي. ولعل فلسفة التاريخ والاجتماع المجايلين لنيتشه عجّا بهذا المفهوم وضجّا به. وجوهر نقد نيتشه لمفهوم «التطور» ـ بحسب هذا المساق ـ هو اعتقاد أصحاب التطور أنه إنما أفاد «التقدم» و«الرقي» نحو تحقيق غاية ما: قد تكون الحرية (هيغل)، أو التسوية (سبنسر). ثم إنه افترض منطقاً لهذا التطور؛ أي عاقلية. وفضلاً عن هذا، نهض على مفهوم «الوعي»، وافترض تصور «الخير». فالتطور نتصوره دوماً تطوراً نحو الشأن الأجل والأفضل والأمثل. وهذه كلها ـ «الرقي» و«الغائية» و«العاقلية» و«الوعي» ـ مفاهيم دك نيتشه قلعتها التي هي فلسفة التاريخ.

هذا هيغل استحثه «باعث غوطي» نحو النفاذ إلى السماء؛ باعث هو عبارة عن محاولة إدخاله «روحاً» عاقلة إلى قلب التطور؛ في حين لا يوجد منطق للتطور، وإنما التطور منوط بالأمر اللامعقول أو بالصدفة. فالتطور الذي تأدى إلى الإنسان مثلاً ما كان هو وليد جدل وراءه روح عاقلة يتقدم الوعي بها نحو درك ذاتها في الإنسان، ما دامت الكائنات الأخرى عدمت الوعي، بحسب جدل هيغل الشهير، إنما التطور الذي قاد إلى الإنسان ـ إن كان هناك تطور حقاً، وإلا فإن الإنسان أمرض الكائنات ـ كان بلا سبب؛ أي أنه كان تطوراً

لامعقولاً. ثم إنه ما كان للوعي أن يلعب أي دور في عملية اندماج الكائن، فالوعي يفترض بدوره مفهوم «الروح العاقلة»؛ أي أنه يفترض «جوهراً»، ونيتشه لا يستسيغ مفهوم «الجوهر». إن القوي ليس له، على أبعد تقدير، إلا «دور ثانوي سطحي» لا تأثير له سرعان ما يؤول إلى البيدودة والزوال وترك الطريق أمام حيلولة آلية لاواعية كاملة[١٣٩]. وعلاوة على أن مفهوم «التطور» يقتضي مفهوم «الغاية»، فإنه يقتضي أيضاً التدرج في تحقيق النفع أو الخير ومحق الضد أو الشر. فهو إذاً لا يأخذ بعين النظر دور الشر في التاريخ ويسقطه من حساباته. ويتساءل نيتشه بهذا الصدد: إلى ماذا كان الإنسان آيلاً لولا الرهبة والغيرة والجشع؟ ويجيب: الحق أنه ما كان له أن تبقى له بقية. فليس يمكن أن نتصور أثرى الناس وأنبلهم وأكثرهم عطاء لولا القدر من الشر الذي لازمهم. فجرائم الاغتيال والحروب والاغتصاب وقساوة الحكام قد تصير «خيراً» و«نفعاً» للأشخاص المبدعين، ولا سيما إذا كان الاستسلام والضعف والاستكانة هي الشر الحقيقي[١٤٠] ـ وهي الأمور التي من شأنها أن تضر بالبشرية أكثر من غيرها. وبالجملة، لا عبقرية تفتقت بدافع من حس الرعاية، وإنما أمرها أن تذوي وتذبل، وذلك لأنها أحوج ما تكون إلى قدر من القسوة والشقوة حتى تهب ما لديها أن تهبه. وشأن عطائها أن يتغذى بالغير: سيطرة عليه، وإفراغاً له مما لديه[١٤١]. ثم إن تحديد وجهة التطور والتقدم والرقي لمنوطة بأمر «مثال» الناظر وعصره، وهو ما ينفي عنها صفة «الكونية» وسمة «الشمولية».

وهذا داعية آخر من دعاة التطورية والنفعية ـ العلامة الاجتماعي الإنكليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) ـ قدم لوحة عن تطور الإنسان ومستقبله لم تقم على شروط موضوعية عملية، وإنما هو أسقط عليها رغبات زمنه ومناه ومثله[١٤٢]. ثم إنه ادّعى أن الإنسان المحدث أكثر تطوراً ورقياً من الإنسان القديم، وأن مثاله لهو الأفضل والأرقى. وجواب نيتشه قام على استشكال أمر هذا النموذج: أفتظن أننا لو نحن وصفنا لشخص يوناني حضارتنا وثقافتنا لأبدى بها إعجاباً ورغب فيها؟ وهل المتوحش البدائي سيفعل ذلك؟ الحق أن لكل حال مثالها المخصوص. وما من حال أخرى مخالفة لحال

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٢-١١٣، الفقرة ١٤ [١٤٤].

(١٤٠) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 324, para. 11 [28].

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢٨-٣٢٩، الفقرة ١١ [٤٣].

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٦-٣٤٧، الفقرة ١١ [٩٨].

عصرها مناقضة لمثالها إلا وصعب عليها تحمله واستصغرته واسترذلته. فما معيار «تقدم وتطور الحضارة» إذا كان كل يظن أن مثاله يستأهل أن يكون مثال الإنسانية قاطبة؟ إذ ما من مثال إلا وهو ينفي ما به يحقق الغير قيمته ومثاله ويسوّغ حياته وقيمته لأنصاره[١٤٣].

ترتب عن التدقيق في مفهوم «إرادة القوة» استبعاد كل حكم خلقي: خير/شر، وكل غائية وسببية، وكل معقولية وقانون من مجال التاريخ، وذلك بحيث صار التاريخ صيرورة بريئة من كل هذه القيم التي لطالما أُسقطت عليه. إنما إرادة القوة، إيجاباً، قامت على فكرة أن: «ما من حدث يحدث إلا وفيه تجلية لنزوع نحو الاستقواء». فالحدث، بهذا المعنى، شاهد على نزوع نحو طلب القوة ونحو طلب القدرة؛ أي الاستقواء والاستقدار. ولما كان الجميع يطلب القوة لنفسه، كان الوجود برمّته استقواء، وصارت الموجودات مشمولات هذا المبدأ الكلي أو الناموس الكوني: ما من موجود مسترذل مستحقر مستصغر إلا وديدنه أن يميل إلى أن يتسيد ويستأسد ويتجبر، متوسلاً في ذلك وسائله المتاحة وقواه الذاتية ونوازعه السيادية. وما من متجبر قوي ممكن له إلا وديدنه أن يعمل على الاستحواذ على ما هو دونه والاستئثار به طالباً مزيد قوة. إنما الحياة بهذا المعنى إرادة قوة. ولهذا ساغ لنيتشه القول: «إن إرادة القوة هي إرادة الحياة نفسها». فإن نحيا، معناه أن يجرد القوي منا الضعيف والغريب مما يملك، وأن يؤذيه ويؤلمه ويعنّفه ويستكرهه ويقمعه ويستبيحه ويستعمله ويسخّره. ولو نحن نظرنا بعين الأخلاق لوجدنا الكائن لطبع فيه متأصل، هو طبع طلب القوة، ينزع إلى استحسان «فظيع» الأمور ويأتي قبيحها، إن هو قدر على «شنيع» ركبه، وإن هو عرف «واجباً» نكبه... فهو يعتقد «شر» اعتقاد، ويقدم على «شر» الأفعال. والحال أن هذه الألفاظ مفترى عليها لأنها أوصاف بشرية أخلاقية لما هو أمر واقع حادث عن القيم الخلقية بمعزل. أما أضدادها من أسام خلقية؛ شأن الكف عن تبادل الإهانة مع الآخر والتكاذب والتعانف والكر والفرّ، مقابل الاعتراف له بالسوية معنا وبنا، فلا يصلح على التحقيق مبدأ جوهرياً عليه ينهض المجتمع - إلا على فرض تكافؤ الأفراد وتلاؤم الجسد الاجتماعي - وهو أمر مفروض لا محقوق. ثم إنه إن حصل، فإنه لا يحصل إلا في مجتمع أرستقراطي خالص سليم، ما حدث أن تحقق في التاريخ إلا على جهة الشأن النادر. وحتى لئن كتب له أن يتحقق،

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٦، الفقرة ١١ [٩٦].

حقق التسوية لأهله وسام العذاب للغريب، فكان بذلك إرادة قوة مشخصة صَبَتْ إلى أن تنمو وتتطور وتمتد وتحتكر وتسلب الغير ماله لأسباب خلقية؛ لأنها رامت أن تحيا، وما الحياة إلا إرادة قوة(١٤٤).

ولما كانت هذه الإرادة طاقة، وكان لكل طاقة سبل تصريفها؛ من حسن صون أو سوء صرف، ومن مهارة صرف أو خسارة لفظ، ومن تصريف وتبديد؛ فقد تحدث نيتشه عن «اقتصاد عام» شأنه أن يحكم أمر صرف هذه الطاقة. **وأول** مبادئ هذا الاقتصاد العام تعلق بمصدر طاقة الكائنات: ما من كائن كائن إلا وينطوي على نازع يستحثه على طلب القوة لنفسه ويستحقه على غيره. فشأن الكائن أنه توتر ونزوع وتوق، وما كان سلواً وسهواً وهدءاً. بمعنى آخر، ليس ثمة «وجود» أو «كينونة»، وإنما ثمة «سيل» أو «صيرورة». ذاك أن نيتشه رفض مفهوم «الوجود» واستعاض عنه بمفهوم «القوة»: الوجود عنده قوة. فلذلك لا «يوجد» الكائن؛ بمعنى «يثبت» و«يجمد»، وإنما هو «يستقوي» بمعنى «يسيل» و«يصير». والقوة نفسها لا «توجد» وإنما هي «تصير». لنقل إذاً: الكائن الصيرورة. ولهذا كان نيتشه يدعو إلى دمغ «الصيرورة» بدمغة «الوجود» بما هو أعلى شكل من شأن إرادة القوة أن تبلغه(١٤٥). وبالتطبيق التاريخي نقول، بدءاً؛ «إن الواقعة الأولى التي يشهد عليها التاريخ هي إرادة القوة بما هي إرادة الحياة ذاتها»(١٤٦). ونقول، تثنية؛ ليس ثمة حدث تاريخي، وإنما هناك «صيرورة» حدث. ونحن مطالبون بأن ندرس «كمّ القوة» الذي اقتضاه وفجّره؛ وذلك كأن ندرس حدث الثورة الفرنسية مثلاً بحسب «كمّ الحقد» الذي فجره.

وثاني مبادئ إرادة القوة في صورتها الاجتماعية التاريخية: أن إرادة القوة متلازمة مع المنظور أو التأويل؛ بمعنى أن ما من كائن إلا وأَوَّلَ الأحداث والوقائع بحسب ما إذا استبدت به أم استبد بها؛ أي بحسب مبلغ إرادة قوته. ومن ثمة، كان كل ما وُجد وطرأ ـ كل حدث ـ نُظر إليه وأُوِّلَ تأويلاً جديداً من طرف القوة الأعلى التي استحوذت عليه وأخضعته معيدة بناءه وتكييفه بغاية توظيفه توظيفاً جديداً. فما من حدث شهده العالم العضوي إلا وهو طريقة في إخضاع الشيء والهيمنة عليه. وما من فعل هذا قبيله إلا وأجرى على الشيء

(١٤٤) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 266, para. 259.

(١٤٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 280, para. 170.

(١٤٦) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 266, para. 259.

تأويلاً مستحدثاً وتوظيفاً مبايناً. والمترتب عن هذا، انهيار مفاهيم مثل «المعنى» و«الوجهة» و«الغاية» و«العلة». فهذه الأمور التي توضع نصب عين الحدث تصير لاغية بمجرد أن يهيمن عليه كائن سِوَى. فما يفتأ الشيء ـ وتبعاً له اتجاهه وغايته ومعناه ـ يُؤوَّل التأويلات الشتى بحسب إرادة القوة التي تعلو عليه وتفوقه وتستأثر به وتستتبعه. ومن ثمة تسقط «الغائية»، أو قل: تتناسخ الغائيات كل منها يتسخ غيرها. فالناس يعتقدون أن غاية شيء ما أو فائدته ـ شأن النظر بالنسبة إلى العين أو التناول بالنسبة إلى اليد ـ هو الأصل في نشأته أو وجوده، بينما الحق يقتضي منا القول: إن هذا الأصل أو الباعث ضاع منا، وذلك لأن هذا الكائن سطت عليه كائنات أخرى ووجهت نظره ويده نحو غايات أخرى غير تلك التي ريمت له بدءاً. ومن ثمة، كان شأن الأصل أن يُتناسى، وكان أمر الغاية أن تُتناسخ. . .

تحصل عن هذا، أن التاريخ تأويل، أو قل: إنه تأويلات متلاحقة: قل لي كيف تكتب تاريخك أنبئك بطبيعة إرادة قوتك. . وإن تاريخ «شيء» ما أو «عضو» أو «استعمال» ليمكن أن يقرأ بما هو سلسلة متصلة من التأويلات والتوجيهات والتوظيفات متجددة دوماً أسبابها متعالق بعضها ببعض آخذ برقاب بعض أخذاً بالصدفة البحتة. إنما التاريخ شاهد على الصدف. ولئن كان ذلك كذلك، فليس «تطور» شيء ما، أو قل بالأحرى منظور حدث ما أو تأويله أو توظيفه، يعدّ «تقدماً» أو «رقياً» نحو غاية معلومة. وليس محمولاً لجوهر ما (عقل، روح) يوجهه على نحو لا يتطلب قوة كبرى وتضحية جسيمة، وإنما هو تتالي عمليات إخضاع مستقل بعضها عن البعض متفاوتة التصارع والمقاومة والأفعال وردودها. فلئن كان ثمة «تقدم»، فإنما هو الاستقواء؛ أي طلب مزيد قوة على حساب صغار القوة. وبالضد، ليس «الانحطاط» سوى انهيار القوة وخورها. وهو يشهد، اقتصادياً، على ارتكاسة فيزيولوجية الشاهد عليها وجود الضعفاء. وإن أهمية هذا التقدم لتقاس بمقدار الأشياء التي كان يلزم التضحية بها من أجله. ومن ثمة، صار التقدم معناه تضحية أكبر عدد من الناس لصالح أقواهم. . . وما كان تساوي القوى أو تعادلها؛ أي التعادلية الديمقراطية. فما كان التاريخ تحقيقاً للديمقراطية، ولا كان تمهيداً للاندماج[١٤٧].

---

(١٤٧) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 85-86, para. 12.

والحق أن وسائل الضعفاء لإثبات الذات ـ الحناقة والنقمة ـ صارت هي «غرائز الإنسان». أكثر من هذا، صارت هي «المؤسسات». ومن ثمة، كان عداء نيتشه الواضح للمؤسسات الاجتماعية والسياسية؛ من دولة وبرلمان وديمقراطية وانتخاب وزواج وكنيسة وغيرها(١٤٨). وبالجملة، وُجدت صورتان لإرادة القوة عند نيتشه: سليمة وسقيمة. والغريب أنه أقر أن التي كتبت لها النصرة دوماً هي إرادة القوة السقيمة. فالتاريخ، بحسب هذا المعنى، إن هو إلا مسرح هيمنة إرادة القوة السقيمة، مسرح تخللته لأويقات سعيدة في تاريخ البشرية ـ لا تربو عن الخمس أو الست ـ فجوات إرادة قوة سليمة. ولئن حق أن العنصر المستقوي وُجد أحياناً في التاريخ ـ وقد شهد التاريخ بالفعل على حضوره ـ إلا أنه حق، من هذه الجهة ذاتها، أن وجوده كان «صدفة سعيدة» و«حالة استثنائية»، لأنه ما كان مرغوباً فيه مطلوباً، ولا هو كان مراداً مرجواً، بل إنه كان يحارب دوماً ويمنع ويحرم: كانت الحشود والجماهير وجميع النوازع السيئة تتآمر ضده متوسلة المكر والخداع متمحّلة حيلة الضعيف. كان يرهبه المستضعفون. ولذلك هم سلطوا عليه طرازات الحيوان المدجّن المريض القطيعية(١٤٩).

ثالث مبدأ من مبادئ اقتصاد إرادة القوة في صورتها الاجتماعية أن من شأن القوى السقيمة أن تتحالف فيما بينها وتتقاوى ويشد بعضها أزر بعض لتسود وتهيمن. إنما التاريخ سلسلة مؤامرات العبيد ضد السادة. وما من جسد مخصوص (ذرات، عضويات، جسد اجتماعي) إلا وينزع، بدافع الاستقواء هذا، إلى الاستئثار بالمجال المحيط به بأكمله، وذلك ليوسع قوته ويدفع كل ما عارضها. فلنا أن نتصور كل إرادات القوة التي عج بها الكون تفعل، لا مندوحة يصطدم بعضها بالبعض! ثم إنها لتنتهي إلى التوافق والتحالف والتوحد مع الأقرب. مقابل ذلك، تسعى القوى المهزومة، وقد خارت قواها وازداد حقدها، إلى التآمر لتملك السلطة من جديد بتوسل حيل العقل والدهاء والمكر. . .(١٥٠): ذليل يحتاج إلى ولي يتكثر به من القلة ويتعزز به من الذلة. وإنه للعاجز القاصر الهمة الذي حاله أخس ونفسه أسقط وهمته أدنى فترت عزائمه وضعفت همته ووهى باعثه، فإذا به يصير العاجز المتقاوي الذي شأنه

---

(١٤٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 107, para. 14 [137].

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٣-٢٣٤، الفقرة ١٥ [١٢٠].

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨، الفقرة ١٤ [١٨٦].

أن يتمحل الحيلة ليتكثر بها من قلة ويتعزز بها من ذلة ويقوى بها من ضعف. ولعل في هذا سراً من أسرار استصغار نيتشه العقل واستكباره النازع. هذا هو التاريخ: تحالف وتآمر: تآمر القوى العبدية ضد السادة، بل إنه للشاهد على المؤامرات. فالرسالة اليهودية مؤامرة ضد سادة اليهود، والمسيحية مؤامرة على أسياد الوثنية، والإصلاح مؤامرة على أسياد النهضة، والثورة الفرنسية مؤامرة للعبيد ضد أسياد القرن التاسع عشر الفرنسي...

رابع هذه المبادئ وأكثرها استشكالاً واشتباهاً هو الذي يحدد بالذات «الاقتصاد العام» لإرادة القوة المعبر عن مفهوم الاقتصاد ذاته على أحسن وجه وأتم صورة. فالناظر في المبادئ المتصرمة يلفيها وكأنها الشاهدة على منطق في التفكير مبسط: مملكة الخير ومملكة الشر وبينهما تدافع، والشيطان والرحمان وقد انقلبت أدوارهما. لكن الحق أن نيتشه لم يَرُمْ أن يقلب هذه الثنائية المبسطة قلباً مبسطاً، وإنما هو رأى أن من شأن الوهن نفسه أن يخدم القوة إذ هو قد يدخل في اقتصادها، فالقوة تحتاج إلى اقتصاد الجهد وإلا استنزفت ـ وهو الحال الذي شهد عليه عصر النهضة وعاناه رجالاتها. لإرادة القوة إذاً سياسة تصريف. فقد يحدث، بضربة حظ، أن تتجمع في لحظة من لحظات التاريخ قوى هائلة؛ مثلما يتجمع السيل في الدير، لا تحتاج إلا إلى شرارة حتى تنقدح. لكن ما لا يعلمه الناس، وما يشهد عليه التاريخ فعلاً، هو إمكان أن يكون المثير والمفعول المترتب عنه على صنفين لإرادة القوة متباينين: ههنا قوة قد تكون من النمط السليم، وههنا مثير قد يكون من الضرب السقيم؛ شأن ذاك الذي حدث قبيل الثورة المسيحية: المثير هنا ـ رجل الدين ـ قوة سيئة سقيمة، لكن بما أن القوة كانت متجمعة منحبسة في الأذهان الأرستقراطية الوثنية، فقد حدث الانفجار(١٥١). أكثر من هذا، قد تبلغ الصيرورة مبلغ القوة الأعظم ـ الأوج ـ فإذا هي تنقلب ضد نفسها عندما تبلغ المرتبة العظمى من التنظيم ولا يصير لها ما تنظمه، فتتحول إلى قوة تفكيك تغزل وتنقض غزلها شأن بينلوب. وهذا يتجلى، تاريخياً، في انهيار المجتمعات واستبداد حفنة من الأقوياء الطغاة بها، مثلما حدث بأثينا زمن الطغاة، كما يتجلى، عكسياً، في انهيار ذوي الميزة والمزية على الخلق بأثر من صعود الديمقراطية وتحلل عناصر قوة المجتمع، على نحو ما كان الشأن عليه زمن الحداثة(١٥٢). ثم إن ههنا ضرباً

(١٥١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 240, para. 61.

(١٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨١، الفقرة ١٧١.

من التلازم يلاحظ بين تنامي جماع القوى وتنامي عناصر الانحطاط والتفكك والتحلل حد التساوق[١٥٣]. ولذلك فإنه عندما يلاحظ نيتشه أن التاريخ شهد دوماً على أن «نوازع الانحطاط ما تفتأ تنتصر على الحياة الصاعدة»؛ أي نصرة إرادة العدم على إرادة الحياة؛ فإنه سرعان ما يتساءل: أَوَهذا الأمر صحيح؟ أَوَليس في ذلك بالضد عمل للحياة على تأمين نفسها باقتصاد قوتها وإخفائها في النوع مع استغنائها عن الفرد لضرورات اقتصادية محضة؟ أَوَلا يمكن اعتبار هزيمة هذه القوى الفردية الأرستقراطية مجرد وسيلة في «السير العام» الذي يقود إلى الحياة؛ أي مجرد وقفة وفترة سرعان ما تستأنف إرادة القوة مسيرها؟ أَوَلم تكن السبيل الأوحد لإرادة القوة إلى الحفاظ على ذاتها وإلا هلكت؟ أَوَليست تبطئ لدرجة الإيقاع من أجل استئناف مسير أسرع؟ أَوَليست استراحة محارب؟ ثم هب أن الأقوياء انتصروا النصر الكبير: أَوَيكون بمقدرتنا آنها أن نستخلص تصورهم للمرض والمعاناة والتضحية؟ أَوَلا يلزم عن ذلك تحقير الضعفاء لأنفسهم؛ وبالتالي طلبهم الاختفاء والزوال؟ وهل هذا الأمر بالأمر المرغوب المطلوب؟ أَوَنحن نريد حقاً عالماً لا يصير فيه للضعفاء تأثير ولا تهذيب ولا ضمير ولا إعمال ذهن؟ إذاً هلكنا[١٥٤]!

لهذا كله، يرى نيتشه ضرورة التروي في تفسير انتصار قيم السوقة على العلية بأنه شاهد على معاداة الحياة، بل ينبغي أن نبحث له عن تفسير بما يخدم الحياة نفسها. وهو التفسير الذي نجده في رغبة النوع البشري في الحفاظ على ذاته بتوسل آلية الهيمنة العليا للضعفاء والفاشلين. وإلا أكان للإنسان أن يستمر في الوجود؟ لولا الضعفاء لضاعت البشرية وهلكت! فإذاً تنمية البشرية تقتضي تقوية طرازها القدري القزمي الضعيف! دعنا نعتبر بتجارب التاريخ. فهو يشهد على أن الأعراق الأقوى شأنها أن يبيد بعضها بعضاً: فههنا الحروب والتعطش إلى القوة وروح المغامرة؛ وهي أمور مكلفة، من جهة الاقتصاد العام للقوة، تنتهي إلى تبديدها التبديد، وبالتالي إلى اندثار القوي وهلكته وقصر عمره. ففي أهواء القوة الجامحة تبديد لها وإفراط، وهي لا تعمل على تجميع القوة وادخارها واقتصادها. ولهذا كله شهد التاريخ على أن الفترات العظيمة في التاريخ أُدِّي عنها ثمن غال؛ لأنها قامت بإنهاك القوى؛ وذلك بأمراض عقلية وانهيارات نفسية هي أثر من آثار التوتر الشديد

---

(١٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٧، الفقرة ٨٠.

(١٥٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 108-109, para. 14 [140].

الصعب الاحتمال. ولهذا صار الأقوياء، بعد الرجة والهزة، أشد ضعفاً وأكثر وهناً وأقل اقتداراً وأقل مقاومة من متوسطة المستضعفة السوقة. ورغم أن نيتشه يرى أن قصر المدة مع حضور القوة أفضل من طول الفترة مع ضمور القوة، فإنه يذهب إلى أن مجرى الأشياء قد يحدث له أن يعاكس مجرى القوة، وأن الإنسان بما هو تراكم قوى قد يبلغ أعلى قدر من السيطرة على الأشياء مع توسطه لا مع تفوقه.

ههنا نقطة حساسة للصلة بين «إرادة القوة» و«العود الأبدي»، بما هما المطرقتان اللتان يهوي بهما نيتشه على فلسفة التاريخ. ووجه التعالق بين المبدأين التدميريين أننا لو نظرنا إلى الأمر من الجهة الميكانيكية الصرفة، للاحظنا أن الصيرورة العامة لقوى القوم تبقى هي هي في جماعها. لكن، لو نحن تبنينا جهة النظر الاقتصادية، لرسمنا لمسار الصيرورة «طوالع» و«هوابط» بحسب دائرة أبدية؛ أي لرسمنا لها توجهين متباينين: نحو الأعلى، وصوب الأسفل(١٥٥). وهما توجهان ضروريان معاً لإرادة القوة، صرفاً وحفظاً، فلا صرف بلا حفظ، ولا حفظ بلا صرف، وإلا لكانت إرادة القوة قد هلكت. وإن هذا المبدأ الأخير مبدأ حدّي؛ بمعنى أنه يقف بنا عند أحد تخوم فلسفة التاريخ؛ وبالتالي يستشكل أمر «التاريخ». ولعل الناظر يلحظ في هذا المبدأ مثيل فكرة «مكر العقل» أو «دهائه» عند هيغل، فيخيل إليه أنه صار أمام «مكر القوة» أو «دهائها». لكن، يبدو أن مبدأ نيتشه يرفض أن يندرج ضمن جدل هيغل وآليته الجهنمية. وذلك لأنه لئن كانت فكرة الأول قد قادت إلى ضرب من القدرية الحاجية الضرورية، فإن مذهب نيتشه، وإن نهض على مبدأ «حب الأشياء الواقعة» (Amor Fati) بلا وجل منها أو ندم على حدوثها، فإنه نفى كل قدرية وضرورة، وقاد بالضد إلى ضرب من الإرادية، وذلك بحيث صَيَّر من التاريخ «مختبراً كبيراً من التجارب» البغية منه إعداد الحكمة الواعية التي ستكون ضرورية لحكم الأرض والتمكين للإنسان الأعلى فيها؛ وبالتالي صياغة كل الأفكار الناجمة عن تجارب التاريخ صياغة نسقية بغاية الإفادة منها في هذا الغرض(١٥٦). ثم إنه رأى أنه لئن كان الضعف والوهن هو ما يحافظ على الإنسان، فإن «علينا» إعداد إنسان أعلى. وفي ذلك منزع إرادي بيِّن. ولئن كان نيتشه قد وصف إرادة القوة بوسم «الماكيفيلية»، وتحدث عن «ماكيفيلية

---

(١٥٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 334, para. 317.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٥٢، الفقرة ٥٧٤.

القوة»، فإنه تحدث عنها، بخلاف هيغل وفكرته عن مكر «العقل الواعي»، بما هي ماكيفيلية لاواعية. وتظهر هذه الماكيفيلية في أن طلب القوة ـ الاستقواء ـ ملحاح. فإن هو لم يجد، لجأ إلى المضطهدين والعبيد مستحثاً إياهم على طلب التحرر، كما كان الشأن عليه لدى المسيحيين. ثم إنه يطلب الطراز القوي فينجلي له بما هو إرادة علو وميزة، فإن هو عجز فإرادة «عدالة»؛ أي مساواة بالفئات العلية. ثم يظهر، ثالث ما يظهر، لدى القوم العليين والأنبياء بما هو مطلب «حب الإنسانية» و«حب الشعب» و«الإنجيل» و«الحقيقة» و«الله»... فهو يظهر لدى البطل والنبي والقيصر والمخلص والراعي، وهو ينجلي بما هو «حرية» و«عدالة» و«محبة»[١٥٧]. وكيفما تصرفت الأحوال، فقد صرنا ههنا أمام «اقتصاد عام» للتاريخ؛ أي أمام إرادة القوة بما هي محركة للحدث التاريخي حركة صرف وحفظ. غير أن نزعة نيتشه الإرادية ـ نزعته المنظورية ـ دفعته إلى اقتراح «تأويل جديد» و«منظور» مستحدث للتاريخ لا ينكتب برقوم ميديس ـ إلهة الخداع والحيل والمكر ـ أي إلهة إرادة القوة السقيمة، وإنما ينكتب بحروف إمرة إله القوة والفيض والإفضال ديونيسيوس. ولذلك جعل نيتشه من الإله ديونيسيوس شاهداً على التاريخ وحكماً فيصلاً: «ما من أمر ندعوه ثقافة أو تشكيلاً فكرياً أو حضارة إلا ويلزم أن يمثل في يوم من الأيام أمام القاضي الذي لا يرتشي، أمام ديونيسيوس»[١٥٨].

ب ـ قواعد إعادة كتابة التاريخ

هذا ولقد قمنا باستجلاء دلالة ضرورة مثول التاريخ أمام محكمة ديونيسيوس فوجدناه قد نمّ عن أمور عديدة شكلت، مجملة، قواعد كتابة التاريخ، أو بالأحرى إعادة كتابته عند نيتشه. وهي، على جهة السلب، ثلاث:

أولاها؛ تلزم كتابة تاريخ البشرية بصرف النظر عن ثنائية «الخير والشر»؛ أي عن كل حس خلقي بمعزل. فحقل التاريخ حقل «غير أخلاقي»؛ وذلك لا بمعنى أنه «عديم الخلق»، أو أنه «لم يتحقق فيه خلق»، وإنما بمعنى أنه «ما هو بالشاهد على الخير ولا هو بالدال على الشر»، وإنما هو عنهما وعن معيارهما بمعزل ومنأى، فلا يجوز الاحتكام إليهما في تقويمه. كذلك المؤرخ عليه

(١٥٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 81, para. 9 [145].

(١٥٨) Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), p. 133, para. 19.

الوقوف عن الخير والشر بمعزل. فعلاوة على أن طلب الخير نفسه قد يتوسل إلى الشر ـ بالنظر إلى نسبية المفهومين وتلبّس أحدهما بالآخر ـ كذلك كثير هو الشر الذي أفاد. لقد كُتب التاريخ دوماً من جهة نظر الضعفاء، وهم مختفون وراء القيم، جاعلون لها تعلّة لهم وعاذرة إلى قلب القيم التاريخية، والآن، بعد أن انفضحت القيم التي اختفوا وراءها فأبانت الشفقة والرحمة عن تستر عن الضعف والوهن، وجب «قلب كتابة التاريخ» أو على الأصح «قلب القلب»؛ أي وجب النظر إلى التشكل ـ المقلوب ـ للعناصر التي فعلت في التاريخ؛ أي حكايته لا من جهة نظر «القس» و«المسيحي» ـ على نحو ما حدث قديماً ـ ولا من جهة «الاشتراكي» و«الديمقراطي» ـ مثلما هو الأمر عليه حديثاً ـ وإنما من جهة نظر طراز «الإنسان الوثني» و«الكلاسيكي» و«الأرستقراطي»؛ أي من جهة نظر الانسان «الأقوى» الذي ديدنه أن يسمو بالإنسان إلى أعلى علّيّين؛ نعني من جهة نظر كائنات شأنها أن تعلو على الخير والشر، بما هي تضع نفسها فوق قيم تلك العدمية السوقة التي دأبها أن تنكر الوجود وقد أضناها العيش الوضيع وكلّتها الحياة المعدمة. إن أولئك الذين يقومون الوجود تقويماً ديونيسيوسياً هم المطالبون بأن يصيروا كَتَبَةَ التاريخ ومحرريه: يقولون للوجود وقد خبروا أوجهه القاسية الفظة المأساوية: «ومع ذلك، فإن الوجود أمر مرغوب فيه مطلوب». وإن شعارهم هو: «نعم»، الكبرى للحياة وبملء فيهم وبأعلى ما أوتوا من القوة. وهم ما اعتبروا هذه الوجوه القصية القاسية ضرورية وحسب، وإنما هم عدّوها مطلوبة، لأنها الأقوى والأخصب والأحق، الباعثة على الفعل، المحققة للإرادة في أبهى صورها. أولئك الذين ديدنهم أن يقبلوا على الحياة الإقبال الديونيسيوسي الفرح المرح الراقص بكل ما فيه، من غير أن يقصوا منه طرفاً، أو يمجّوا منه شيئاً، أو يعيبوه أو يستشنعوه. . .(159).

ثانية قواعد كتابة التاريخ، أنه تلزم كتابة تاريخ البشرية بعيداً عن هاجس «العلمية» و«الموضوعية» و«النزاهة». إذ هذه مجرد «أقنعة» اختفى خلفها الوهن والضعف. إنما الحياة خلاقة أوهام، وإنما الإنسان مبدع أوهام. وإن العيش بحياد وصحو داخل الحياة، أي بدون أوهام وسكر، لهو الموت المحقق. فما كانت المسألة إذاً مسألة أن تكون لنا أوهام أو لا تكون، وإنما هي مسألة إما أن تكون أوهامنا قوية يكون من شأنها آنئذ أن ترفع حياتنا إلى أعلى

(159) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 244, para. 16 [32].

الدرجات، أو تكون شاحبة فيكون من أمرها حينئذ أن تصل حد الواقع الساذج المسلّم به المميت. فمن شأن الوعي ـ وضمنه الوعي التاريخي ـ أن لا يتقدم إلا بتوسل الأوهام. ولئن كان مستوى حسّنا التاريخي متدنياً، إذا ما هو قورن بما كان لدى اليونان، فذلك لأن أوهامنا تبدت أقل قوة ومتانة وأكثر ضعة وخسة ورذالة من أوهامهم. ولا يمكن، بأي حال، الإسفاف بأوهامنا حد أن تكون علامة واقعية. إنما حقيقة الواقعية الحقة أنها اقتدار على التوهم، وإنما الواقع الحق، لا ما وُجد وجوداً، وإنما هو ما خلق نفسه خلقاً؛ أي ما توهم فصار بذلك الأصل فيه وهماً. فقد تعين من ذلك، أن همة الأجيال القادمة ـ المؤرخة الجدد ذوو الوعي التاريخي النبيل القوى ـ مطالبة بخلق الأوهام أو إعادة خلقها أو استئناف بدعها، وذلك حتى تجنب البشرية الخطر الذي أحدثته المؤرخة المحدثة؛ عنينا به خطر العيش على تاريخ بلا أوهام؛ أي خطر تسليم التاريخ إلى مقصلة العدم. ولأنه ما استقام وعي من غير وهم، فإن مهمة الأجيال القادمة إنما هي زرع إرادة الحياة من جديد(١٦٠).

ثالثاً؛ تلزم كتابة التاريخ بعيداً عن هاجس «المعنى» و«الجملة» و«الكلية» و«الغائية». وهي الأمور التي فصّلنا القول فيها في ما تقدم، ولسنا ذاكرين لها ههنا مخافة التكرار، فلتطلب من مظانها.

مقابل هذه الجهة السلبية، قامت كتابة التاريخ ـ إيجاباً ـ عند نيتشه على ثلاث قواعد مضادة:

أولاها؛ أنه ينبغي أن يكتب التاريخ من جهة إرادة القوة السليمة، لا من جهة إرادة القوة السقيمة. ولذلك قال نيتشه: «يلزم قياس الأزمنة بحسب قواها الإيجابية»(١٦١). وقد اقتضى هذا الأمر من نيتشه أن يعمد إلى التاريخ، فيميز فيه بين عصور قوية دالت فيها الأمور لإرادة القوة، وما زالت حتى شهدت على «صعود حضاري»، كما ترجمت عن ثقافة رفيعة راقية، وعصور موهنة وشت بحصول «انحدار حضاري» وإسفاف، ونمّت عن «ثقافة وضيعة». لنقل إن ههنا العصور على ضربين: ضرب أول هو عصور هيمنة الأرستقراطية والنبالة، وضرب ثان هو عصور هيمنة العبودية والوضاعة، وإن ثمة عهود

---

(١٦٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874),* p. 381, para. 29 [52].

(١٦١) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 155, para. 37.

العلية وعهود السفلة، وأزمنة الملوكية وأزمنة السوقة. ولئن قورنت الأولى بالثانية ظهر أن البشرية عاشت أكثر حقبها على الحال الثانية، ولم تستفرغ هي الجهد للعيش على الحال الأولى، اللهم إلا في ما ندر.

ثانية قواعد كتابة التاريخ من جهة الإيجاب لا السلب؛ أن القاعدة الأولى لا تتحقق إلا بقاعدة ثانية تعد بالقياس إليها مكملة وضميمة. وهي أن التاريخ ما كان تاريخ شعوب وحشود وغوغاء وسفلة، وإنما تاريخ أفراد واستثناءات وعبقريات وفرديات. وقد كتب نيتشه يقول: «ينبغي لي أن أصرف العناية إلى الاهتمام بمداخل التاريخ التي شهدت على انبعاث أناس عظام»(١٦٢).

ثالثتها؛ لما كان التاريخ لا يعكس «الحقيقة» ولا «الموضوعية» ولا «النزاهة»، وإنما يقوم على «المنظور» و«المعنى المضاف» و«الوهم»، صار للقوة الواهمة دور جوهري في كتابة التاريخ. وهي قوة سماها نيتشه «القوة الشعرية»، بما ترجم به عن معنى «القوة التخييلية» أو «القوة التوهيمية» أو «القوة التشكيلية». وهي قوة، بما كان من أمرها أنها مستأنسة للإنسان، صارت له متأصلة فيه عادة منشئية وملكة، حتى لئن لم يشعر بها الشعور. كيف لا يكون الأمر كذلك، وقد صرنا لا يمكننا أن نفعل أي شيء إلا إن نحن رسمنا له ـ قبلاً ـ صورة مستقلة؟ بمعنى أن التصور صار لنا سابقاً عن الفعل رغم أننا لا ندري كيف تتصرف هذه الصورة في الفعل وتسري فيه وبه. ثم إن الفعل يبقى لنا دوماً شيئاً آخر يجري في خفية وطوية من وراء ظهرانينا، فلا نعلمه أو نتمثله؛ أي أننا لا ندرك دواعي فعلنا، ولا فعلنا ذاته، فبالأحرى آثاره. تلك «جهالات ثلاث» دأبنا على صرفها عن أذهاننا بالإيقان الواهم بأضدادها؛ أي بوهم «الداعي»، ووهم «الفعل»، ووهم «الأثر». ذاك هو تاريخ البشر المألوف لنا الذي يصطدم، إن هو حقق أمره، بتاريخ مجهول لنا بما هو جماع هذه الجهالات الثلاث. وليس يدعو نيتشه إلى الكف عن خلق الأوهام، وإنما هو يلتمس تحويلها إلى أوهام قوية، لا ضعيفة، الشأن فيها أن تنمّ عن استقواء لا عن استضعاف. ذاك هو مفهوم «الأرسومة» عنده أو الخطاطة. وما كانت الأرسومة بالطريق الذي به نوضح الأمر وندلل عليه، وإنما هي القوة الفاعلة ذاتها. فهي «رسم مثالي» شأنه أن يسبق كل تصورنا، وهي نتاج تخييل، بينما التطور الحق يبقى مجهولاً لنا. وإنه لمحكوم علينا أن ننتج دوماً

---

(١٦٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 421, para. 481.

الأرسومات ونخط الخطاطات. وإن تطور التاريخ البشري لمجراه يسري سرياناً مجهولاً لنا، بل من وراء ظهورنا، غير أن هذه الصورة المثالية وتاريخها هي التي تبدو لنا التطور ذاته (. . .) والخطاطة التي ترتسم في كتابة التاريخ ترسمه بحيث يبدو بوصفه تتالي لحظات قوة ولحظات وهن، يقودها مفهومان: مفهوم «المثال» (L'Idéal)، ومفهوم «الطراز» (Le Type).

أما «المثال» فهو تلك الصورة التي يتطلع إليها شعب ـ نخبة ـ في عصر ما من العصور: إما ينمّ عن قوة أو يشي بضعف. ولذلك يدرسه نيتشه لاستبانة وجهه. وأما «الطراز» فهو الشخص أو الجماعة التي فيها يتحقق ذلك المثال ويستقيم؛ أي يمثل. ولهذا فإنه إذا ما ذكرنا عهد اليونان ذكرنا معه هوميروس، وإن ذكرنا عصر الرومان ما وجدنا بدّاً من ذكر تاسيتيوس (حوالى ٥٥ ـ ١٢٠م). . . ولا يفرد نيتشه مواضع مخصوصة لتأصيل النظر في مفهومه عن «الطراز». وإنما انبثت أقاويله في تضاعيف أعماله بانبثاث شذراته. ولذلك لزم ضرب من استنباط «نمط مثالي» للطراز باستخلاص خصائصه العامة التي تجلت من خلال حديث نيتشه عن طرازات محددة:

أولاً؛ لا يقدم «الطراز» نفسه على نحو مباشر للعيان، وإنما يبقى مختفياً جزئياً ثاوياً خلف عناصر كثيرة منها الأصلي ومنها الدخيل. هذا الطراز الذي لطالما أفرد له نيتشه الصفحات والشذرات ـ طراز السيد المسيح أو «المخلص» ـ يثوي خلف الصور التي رسمها له حواريّوه وأصفياؤه. فهو لا يقدم نفسه هكذا تقديماً مباشراً، بما هو وكما هو، بل إنه ليتقدم إلينا ـ تاريخياً ـ بما آل إليه وصاره لا بما كانه؛ أي ـ ويا للمفارقة ـ بضده! ولذلك يدعونا نيتشه إلى التعرف على «طراز» السيد المسيح في ما بين سطور الأناجيل، لا سيما منها إنجيل القديس بولس، وضدها[١٦٣]. فشأن الطراز إذاً أن يغلب عليه أن يشوه، وليس بمكنته أن يبقى خالصاً محرراً من الإضافات والتحريفات والإلحاقات والإبدالات. وهو الأمر الذي يقتضي من الناظر القيام بضرب من التأريخ لهذا الطراز يتطلب آلاف السنين وأجيالاً من البشر. .

ثانياً؛ إن شأن الطراز أن «ينتقل» عبر السنين، أو قل: إن شأنه أن «يُتَوارث». أكثر من هذا، إن تشكل الطراز يتطلب آلاف السنين من تحولات

---

(١٦٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 42, para. 29.

البشر ومئات الأجيال. ولذلك، فإنه حين ينتقل الفرد من طراز بشري إلى آخر، فكأنه تنقل بين حيوات عدة، وتقلب بين حيوات أفراد عدة. فشأن الشخص الوثني، الذي تنصَّر وتمسَّح، أنه إنما خلع عن نفسه آلاف السنين من التاريخ تَكَوَّن فيها طرازه، ولبس مثيلتها تنشّأ فيها طراز الفرد المسيحي.

ثالثاً؛ يطلق لفظ «الطراز»، إذا ما نحن رمنا توسل لغة المناطقة، على «الجنس» و«النوع» معاً. فحين يطلق على «الجنس» برمّته، يميّز نيتشه بين طرازين متعارضين، أو قل: إنه يميز بين جنسين ضدّين؛ جنس «طراز الحياة الصاعدة»، وجنس «طراز الحياة النازلة». الأول يمثل القوة والإفضال، والثاني يشي بالوهن والانحلال. ولكل طراز تصوراته المخصوصة. ذاك الأمر الخير عنده ما أحيا في الإنسان الإحساس بالقوة، بله إرادة القوة، بله القوة ذاتها، والأمر الشر عنده ما استحثه على الضعف وأورثه إياه، والأمر السعيد عنده في القوة إذا استأنفت نموها ومسارها بعدما تجاوزت العقبات التي واجهتها وتغلبت عليها؛ فما هي بالرضا الخنوع، وإنما هي في المزيد من القوة، وما هي بالسلم وإنما في المزيد من الحرب، وما هي بالفضيلة بمعناها المسيحي الشائع، وإنما الفضيلة بمعناها النهضوي؛ أي الفضيلة بلا مفعول خلقي. وإن طرازاً هذا شأنه ديدنه أن يأتمر بالأمر التالي: «من كان ضعيفاً أو غير مكتمل فليتردَّ وليهلك. . .». أما تصورات هذا فضادّت تلك بالتمام والكمال. والطراز الأول حورب بدافع الحقد؛ إذ تكاثر عليه الأعداء وتكالبوا وقام الدهاء الخبيث الماكر ضده وتآمر. . . والخوف منه هو الذي دفع إلى تنصيب الطراز المضاد له؛ طراز «الحيوان المدجن» و«الحيوان القطيعي» و«الحيوان المريض» الذي اختصر نيتشه صفاته في الاسم الجامع «[الفرد] المسيحي» أو «الطراز المسيحي». هذا مع سابق العلم أن نيتشه عادة ما سمى الطراز الأول «الطراز الوثني»؛ يعني الطراز اليوناني والروماني.

لكن هذا الجنس العام قد يتمثل أنواعاً مخصوصة، فنصير آنها أمام تقسيمات؛ شأن المقابلة بين الطرازات اليهودية الأولى واليونانية والرومانية والعربية والموريسكية والنهضوية والأرستقراطية، من جهة، والطرازات المضادة؛ من طراز يهودي ومسيحي وحداثي، من جهة ثانية. . . أو مقابلة طراز «الإنسان العظيم» و«العبقري» و«الفنان» و«المحارب»، بطرازات مضادة؛ شأن طراز «الحَبر» و«القس» و«الطراز القطيعي». . . ثم إن نيتشه يطلع علينا، قبيل رحلته الأخيرة إلى عالم الفقد المجنون، بتقسيم مخصوص ميّز فيه بين

أربعة طرازات: «طراز الإنسان الرواقي»، الذي هو أقرب إلى الحيوان الأقرن، حياته يمضيها في الصرامة وملاك زمام النفس وشكيمتها وعدم التأثر لما يجري، والسكينة بما هي إرادة حديدية صلبة، وأيامه يفرغها في الهدء العميق، والتحفز للدفاع عن النفس، وملازمة حياة الجبل، والحذر المحارب، والثبات على المبدأ. فهو طراز الفرد المتوحد النابتة الذي يكاد زرادشت يشخّصه. ثم ههنا طراز ثان هو «طراز الإنسان المنسجم مع نفسه المنطقي مع ذاته». ههنا طراز من البشر يرى أنه ليس على المرء أن يكره الشر ولا له أن يقاومه، لا ولا بالمقابل له أن يعلن الحرب على ذاته، وليس عليه أن يكتفي وحسب بتحمل آلام هذه الممارسات السلبية، وإنما أن يحيا أيضاً وفق إحساسات إيجابية، وأننا بإضافتنا لفضائل حالات مسالمة وطيبة وتصالح وتآزر ومحبة معطاءة نسهم في إفقار الحالات السلبية. . . ومن ثمة نحتاج إلى ممارسة دائمة لهذه الحالات الإيجابية. هذا «الطراز البوذي» يتحقق، أو هو بلسان نيتشه «طراز البقرة» الكامل. ولا يمكن هذه الحال أن تتحقق إلا إذا هو دُفع التعصب الأخلاقي، ولم تتم كراهة الشر في ذاته، وإنما فقط لأنه يؤدي بنا إلى حالات معاناة؛ من «قلق» و«جزع» و«تبعية». . . مقابل ذلك، يوجد «الطراز فاقد الانسجام مع ذاته غير المنطقي مع نفسه». هذا الصنف يعلن الحرب على الشر. فهو يعتقد أن الحرب حرب للخير لا تؤدي إلى النتائج الأخلاقية نفسها التي تؤدي إليها أية حرب عادة، والتي بسببها تصير الحرب مدمرة للبشر ذات عواقب بغيضة وخيمة. والأمر أكبر من مجرد بغضاء بين اثنين لا يتورع فيها مدّعي الخير عن اللجوء إلى أساليب شيطنة غريمه نفسها؛ مثل مراقبته والتجسس عليه، ما ينتهي به إلى حال نفسية أشد إيلاماً، ويجعله ينمي في نفسه رجاء انتظار «المعجزة» والرغبة في الآخرة. والحال أن هذا الطراز تمهيد للطراز الأخير الذي هو «الطراز المسيحي» ـ وهو الطراز المتعصب المتزّمت بامتياز(١٦٤). ومهما يكن من أمر، فإن كل «طراز» هو تحقيق لـ «مثال»؛ أي لجملة صفات وسمات. وكما تعددت الطرازات تعددت المثالات. وقد تكرر على لسان نيتشه القول بمثالين، حتى صار هذا القول عادة مستأنسة: فأما المثال الأول؛ فهو ما أسماه «المثال المسيحي». وقد ضم كل السمات التي تعادي العجب بالذات، والتمدح، والمزية عن الخلق، وتكره إيمان المرء بالعلو عن السفلة، وتكره

---

(١٦٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 307-308, para. 11 [297].

القوة، والاستكراه، والبهيمة الحسناء، ونوازع الحرب والإغارة، ونوازع تأليه الهوى، والنقمة على العدو ومخادعته ومداهمته، والغضب وقوة الإرادة، ورغبة المغامرة والمعرفة؛ أي كل سجايا المثال الثاني؛ نعني به «المثال النبيل» أو «الأرستقراطي» القائم على حب الجمال والحكمة والقوة، والإيمان بالعظمة والمخاطرة، والتوحد عن الغوغاء والدولة والجماعة والثقافة(١٦٥).

تلك هي «الأصول» النظرية التي بنى عليها نيتشه أنظاره في تاريخ البشر وتطبيقاته. ولئن كنا قد عرضنا، فيما تقدم، لهذه الأصول ولبسائط المفاهيم، التي بعد أن هوى نيتشه على فلسفة التاريخ بمطرقتيه: «براءة الصيرورة» و«العود الأبدي»، أنشأ أنظاراً في التاريخ بديلة، ها نحن نعرض الآن إلى تطبيقات هذه الأنظار وقد كسيت لحماً؛ أي نعرض لهذه «القواعد» و«الضوابط» التي اختطها نيتشه، وقد تعلقت هذه المرة بحوادث تاريخية محددة.

ثانياً: التاريخ بالتطبيق

١ ـ العهد الإغريقي

لشد ما كان نيتشه معجباً بالعهد الإغريقي الأول حد الافتتان؛ وذلك بما هو العهد الذي قام على «فضائل ـ نوازع» أربع: محبة الصراع (النازع التصارعي)، وإكرام وإجلال روح المدينة ـ الدولة (النازع الجمعي)، والإيمان حد الإيقان بالتفوق السلالي (النازع العرقي)، وإجلال الخلف للسلف (النازع التقليدي). ولطالما وقف نيتشه عند أطلال ذاك العهد المرار العديدة، مستذكراً روح إرادة القوة التي تبدت فيه، مستنكراً حالة الضعف التي استبدت بالمحدثين من مجايليه، شاكياً زمانه وأهله إلى ذاك الزمان وأبطاله. وما كان ذاك من نيتشه بغريب. حسبه أن قال في متقدمة الإغريق: إنه لم يجد في التاريخ قط من هم أكثر فعامة بالحياة منهم، ولا هو وجد أكثر كمالاً. أجل، لقد وجد «المثال» فيهم: يكفي هذا الشعب أنه حقق طرازين من خيرة مثالات البشرية التي ما حلمت أبداً بتحقيقها: إليس (Elysse) وهوميروس (Homère).

هذا هوميروس، تحقق له، هو الذي كان يحيا في الواقع، ما لم يتحقق لأي مثال قده البشر من صخر: جارحة في غاية التهذيب، وذائقة في نهاية

---

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٦، الفقرة ١١ [٣٦٣].

الرهافة، وروح قوية جريئة مقدامة؛ مع إقبال على الحياة بخطوات ثابتة وثقى، واستعداد للأمر الفظيع كما لو كان حفلاً بديعاً، ورغبة في الدنيا جارفة، وتوق إلى عالم البحار قلّ له نظير، وخبرة بالرجال، وصنعة للآلهة العظام. كل ذلك مع حسن إصغاء إلى أمرح موسيقى، كما لو كان ذلك يشبه رفقة أشجع الفرسان وأمهر الملاح، وقدرة على الإفادة من لذاذة العيش بما لا حد له... غير أن لا عيب في نفس هذا شأنها، مقتدرة على انتهاز أويقات السعادة، سوى اقتدارها على مواجهة أقصى صنوف المعاناة وجشامة احتمال أضنى المقاساة. أَوَليس أقدر الناس على السعادة أقواهم على الشقوة؟ وليكن؛ فما من حياة إلا ولها الثمن الذي تستأهله[١٦٦]!

وهذا مثال المثال ذاته؛ نعني به إليس (أوديسيوس) مثال هوميروس: بطولة وإصرار، وفرض مقدرة على إيذاء المعتدي الغاشم إيذاء أوفى وأمكر، ومكنة من مسايرة أشد الظروف قسوة وفظاعة، وتوسل أمهر الوسائل لذلك. تلقاء المقدرة على التحلي بنبل لا يضاهيه نبل، وتملك للمصير بحيث النفس تصير إلى ما تريده... كل ذلك دعا الآلهة إلى أن تعجب به وهي محط الإعجاب، وتبسم ما إن تذكره وهي التي شأنها أنها لا تبتسم[١٦٧].

وكفى نيتشه أنه وصف الإغريق الأوائل، فجعل منهم رائدي «أول حدث «ثقافي» في التاريخ» بما أحدثوه من عناية بثقافة الجسد، واطراحهم للشرانق التي لفت بها الشعوب الماضية «شعبذة الروح»[١٦٨]، واصفاً إياهم بما لم يصف به غيرهم: أجسام ممشوقة تنطق قوة وفتوة، مع مروءة دالة على الحرية، وبساطة مؤذنة بالعظمة، وتربية عالمة بالتفوق. هذا فضلاً عن ولع بالتصارع والتنافس، وإقبال على المخاطر، وصبر على الملمات والفواجع، مع كراهية للتوحش والتجريد وافتقاد التحدد[١٦٩]... ذاك مثلهم الحضاري الذي أخرجوه إلى الناس.

ولئن عَنَّ لنا أن نسترصد لهذا العهد الإغريقي «العظيم» ولأعماله «الرائعة»

---

(١٦٦) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 206, para. 302.

(١٦٧) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 363, para. 306.

(١٦٨) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 167, para. 47.

(١٦٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 398, paras. 427-429.

تاريخاً ونرسم له معالم، لساغ لنا القول، بدءاً، إنه القرن السادس قبل الميلاد، بما هو عهد مولد التراجيديا وتبلور طقوس الأسرار الديونيسيوسية وتفتّق المذاهب الفلسفية الغضة الفتية؛ شأن مذهبي فيتاغوراس وهرقليطس(١٧٠)؛ لا بل إن أساطير الأولين وتراجيدياتهم وطقوسهم وأسرارهم كانت أشد تعبيراً عن ذاك العهد من فلسفاتهم؛ ولا سيما إن ذكرنا تلك الفلسفات الخلقية اللاحقة التي تناسلت بعد سقراط فسقّت بهم وكانت نذير شؤم عليهم. وإن شعراءهم، شأن هوميروس، ورجال دولتهم، شاكلة بركليس، كانوا أحكم رأياً وأعمق نظراً وأغنى تجربة من ضعاف متفلسفتهم(١٧١).

ورغم أن ذاك العهد لم يكتب له أن يعمر طويلاً ولا أن يمتد دهوراً، فإن ذلك لم يكن ليثني نيتشه عن أن يفتتن به حد الجنون. ذاك أن ديدنه كان دوماً النظر إلى التاريخ، لا تنقيباً عن «الفترات السعيدة» فيه، بخلاف هيغل، وإنما إجالة للنظر في «الفترات التي أزهرت فيها العبقرية». وذاك ما وجده بالذات في حديقة الشعب اليوناني الأولى التي أزهرت عبقريات أشهر من أن تذكر(١٧٢). وبعد هذا وذاك، أوَليست الأقضية ارتأت بأن تموت الشعوب القوية وما بلغت بعد أشدها؟ أوَلم تصحّ التجربة وتقم العبرة على أنه ما من شعب مفضل عند الآلهة إلا وصار إلى الموت على حداثة سنه؟ وليكن؛ إنما المفضلون، إن هم كتب عليهم أن اغترضوا، فإن في موتهم لا محالة حياة إلى الأبد. وهي حياة «ضيوف على الآلهة» معززة مكرمة.

لكن، ما الذي تميز به هذا «الشعب الضئيل العدد المختال بنفسه حد العجب المتجرئ على أن يلصق بمن عاداه وصمة «البربري المتوحش»»؟ لعل معقد هذا القول، الذي هو أشبه بالمدح بما يشبه الذم وما هو بذم، أنه وجد فيهم لا طلباً للقوة واطراحاً للعجز وحسب، وإنما فائض قوة وفيض مقدرة. ذلك أن ما تنبه إليه نيتشه، من خلال تأمله الطويل في رجالات الإغريق وحطه الرحال ضيفاً عليهم، ليس هو ما اهتم به رومانسيّو زمنه. إذ ما كان ليُعنى بأمر «الروح الجميلة» الإغريقية، ولا بثقافتها النسقية، ولا بنبالتها البسيطة، وإنما اهتم، أساساً، بنوازع الإغريق الغضة الفتية. ولقد اختار من

---

(١٧٠) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 80, para. 11.

(١٧١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 233, para. 196.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٤١، الفقرة ١٩٩.

بين تلك النوازع أقواها وأصلبها وأرهبها؛ نعني نازع «طلب القوة»، أو الاستقواء، بما هو أنزع النوازع عند اليونان. لقد تراءى له اليونانيون، عند أول النظر كما أسلفنا، أجساماً قوية ديدنها المصارعة والمنافسة والتلاعب والتحاسد. ثم هو أمعن النظر، ثانية، فإذا بهم يتراءون له ترتعد فرائصهم من عنف وشدة هذا النازع القهار، فكان أن فزع لفزعهم ورهب لرهبهم. لكنه هالته والحال هذه سكينتهم عند فضيحتهم وهدأتهم أمام هبتهم، فتراءوا له يبذلون الجهد الجهيد لقهر ما لا يقهر وترويض ما لا يروض؛ نعني به رهبة الحياة. وفي ذاك عظمتهم.

كذا كان الشعب اليوناني برمّته «شعلة متوقدة» امتلأت حياة وحيوية، فما أدارت ظهرها للمخاطر ولا للفواجع، إن في الداخل أو في الخارج. ففي الداخل استمتع اليونانيون، أول ما استمتعوا به، بسجية رباطة الجأش والسيادة على الذات وملاك زمامها ـ وتلك أصعب السجايا. إذ تمكنوا من تثمير كل صفاتهم المهيبة المرعبة وتصييرها جزلة سمحة عظيمة. دفنوا سُعار قبائلهم الشرس المدمر في أكثر الرياضات تنافسية واحتكاكية وأشد الحفلات تطلباً للجهد وبذلاً للكد. وأفرغوا فورة الفرد المتمردة في رماد النازع الأبولوني المحب للفن خادم الجماعة ومؤلّه العبقرية في آن. وأطفأوا نوازعهم المعادية للطبيعة في تربيتهم الجمالية المذهلة. وهياجهم الجنسي ذللوه في حفلاتهم الديونيسيوسية. . . فكان الفن في ذلك خادمهم الأوفى؛ إذ عمل فنانوهم على كبح جماح الأفراد المنفلت والحد من غلوائه وكبريائه بترجمته إلى نوازع مدنية وسلوكات حضارية(١٧٣). والحال أن اليونان لم يكتفوا بالسيادة على ذواتهم والاقتدار على أنفسهم، وإنما بادروا إلى «تجميل الواقع» وتحسينه وتزيينه وتنبيله. إذ عمدوا إلى تحويل أمراضهم وعُصاباتهم الجمعية؛ شأن الصرع، إلى حفلات ورقصات جماعية. فألّهُوا بذلك المرض نفسه وقدسوه بما أسبغوا عليه من عوامل فتوة وقوة(١٧٤)، وذلك بحيث صار السقم ـ ويا للغرابة! ـ دافع الحياة لا جاذب الموت. وهم إذ تَمَّروا وأفرغوا ووظفوا، تغافلوا الدولة وتجاوزوها، فلم يهدموا أو يدمروا أو يحطموا: ما هدوا أركان الدولة ـ المدينة، وما كان لهم أن يعبأوا بها أو يربأوا. ثم إنهم، ثانياً؛ استثمروا فائض القوة الذي استبد بهم في التصارع الداخلي بين مدنهم؛ فتنازعت مدنهم أشد

(١٧٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 336, para. 209.

(١٧٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, p. 191, para. 214.

ما يكون النزاع وتطاحنت أفدح التطاحن. وهم في ذلك إنما كانوا يصرفون ذاك التوتر النفسي الناجم عن فرط الصحة وفائض العافية في صورة عداء جذري مهول فظيع تجاه خارجهم الأدنى والأقرب: لقد صارت المدن إلى تمزيق بعضها بعضاً صوناً لمواطنيها من الاقتتال فيما بينهم. ولقد حدث أن صارت ثمة حاجة إلى الاستقواء؛ نعني طلب القوة على الخصم والغلبة على العدو، فكان أن أضحوا طاحونة قوة تستدخل وتستدمج وتخرج وتحرق على نحو بدا أبدياً ـ تلك بهيمية اليونان العظيمة الرشيقة! كانت «ضرورة» ولم تكن «طبيعة»، وكانت «حصيلة» ولم تكن «منيحة». نشأت كاملة وخرجت إلى الوجود كاملة. وبالجملة، إن الحفلات والفنون والحروب ـ آلهة اليونان الثلاثة ـ استقواء على النفس والغير، وتجميل للواقع وتنبيل، وطلب للكمال وتحسين؛ فصارت بهذا بلاد اليونان بلاد الاقتدار والجمال والكمال؛ كانت وسائل للاحتفاء بالذات واستزادة إرادة القوة.

فإن أشحنا بوجهنا عن الداخل، وأجلنا نظرنا إلى الخارج، ألفينا أنه لما كان الإحساس الأساس عند الإغريق هو إرادة قوة بما لا ينتهي، وكان هذا الدافع مندفعاً عنيفاً؛ ومن ثمة مخيفا مهيباً رهيباً، وكان الأمر يحتاج إلى تصريفه وتصعيده وترويجه، فإنهم وجهوا فائض القوة المتبقي عن هيمنتهم على أنفسهم واقتدارهم على ذواتهم وتصارعهم يبن مدنهم إلى حرب ضد الخارج، فعالجوا القوة بتطلب المزيد منها، والتوتر بطلب الصراع. إذ لما صار الخطر داهماً يرقب ويفاجئ ويتربص ويداهم، كان من الضروري أن تتشكل أجساد شديدة قوية بأساء عضلة مطواعة مجيبة توجهت إلى الخارج مصارعة محاربة. ولئن بدا هذا النزوع للأغيار فظاً غليظاً ومتسلطاً متجبراً، فإنه وجب التذكير، ههنا، بأن متقدمة الإغريق كانت أحبت أن تعامل هذا الغير على النحو الذي عاملت به ذاتها؛ أي أنها أحبته أن يعاركها مثلما عاركت نفسها، وأن يستقوي عليها مثلما استقوت عليه واقتدرت. وهذا ما لم تدركه الخصوم فيها ولا عرفته. والحال أن طريقة معاملة الذات والغير هذه كانت مفيدة للبشرية، وذلك لأنها وهبت لليونان، مثلما هي وهبت لخصومهم سواء بسواء، القوة على المواجهة؛ تلك القوة التي وُجدت في فضائل اليونان الثلاث: الثبات على الموقف حد العناد، والاقتدار على النفس واستملاكها، والنزوع إلى قيم البطولة. فكان أن صَيَّرَ الإغريق خصومهم عظماء مثلهم أقوياء جبابرة[١٧٥].

---

(١٧٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 336, para. 210.

ولذلك ما فتئوا، مذ أن كانوا، جوالة مكتشفة معمرة، وفاتحة غازية مبادرة، تحدّت جيرانها وأعداءها. وما كان تحدي ضغينة أو حقد أو حسد، وإنما كان تحدي تحفيز وتشجيع ودفع للخصم إلى الإفضال بما لديه حتى تمكن الإفادة منه، لا إفادة معرفة، وإنما إفادة حياة(١٧٦). وأية غرابة في ذلك، وعندهم أن الحياة تدافع وتصارع (Agon): تدافع في الداخل بترييض الأجساد والألسن ومدافعة الخصوم من جيران المدينة، وتدافع في الخارج بالكر والفر مع العدو؟

أَعظِمْ بها حياة تلك التي حياها اليونانيون! لقد خبروا فنٍ العيش، وأقبلوا على الحياة بملء حواسهم، حتى بدوا في أعين غيرهم أطفالاً سطحيين سذج. أجل هم أطفال سذج، إذا كانت الطفولة تفيد براءة الحياة، وإذا كانت السطحية تعني حسن تقدير الأشكال والأصوات والألوان والكلمات وعدم العمى عنها؛ أي الرفد من مأدبة الظاهر هذه كاملة غير منتقصة. أَلا كم كان اليونانيون سطحيين من فرط عمقهم! وكم كانت روحيتهم ذات بعد غور لا يُبلَغ وعلو همة لا يضاهى لفرط إيمانهم بالجسد وشدة إقبالهم على طيب العيش(١٧٧)! فلئن كان على المرء أن يهب نفسه حواساً مشذبة وذوقاً مهذباً، ولئن كان عليه أن يستوحش الأمر السهل المنال، وأن يطلب الشأن الممتاز المحال، ولئن كان عليه أن يمكّن روحه المغامرة المخاطرة من جسم قوي ينضّ فتوة وجرأة... فأنعم به مثالاً ذاك. فإنه، بهذه السجايا مجتمعة، تحققت لهم رباطة جأش وسكينة، وأي سكينة؟ السكينة التي صارت مضرب المثل (La Sérénité grecque). وليس المقصود بهذا المفهوم، الذي كثيراً ما ردده الرومانسيون، الهدء والسكون والركون، الذي هو أقرب إلى التراخي منه إلى الحزم وإلى الرعونة منه إلى المروءة، والذي يفيد حياة نعمة لا مشقة فيها؛ وإنما هو، بالضد من ذلك، يفيد «النظرة التي تنظر في مستكن الطبيعة المريع» من غير مداراة ولا مداجاة ولا مواربة، كما يفيد الوعي بالمهام الجسام التي يتطلبها أمر «مداواة النظر الذي كَلَمَتْهُ الظلمة المريعة وآلمته»(١٧٨).

(١٧٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 230, para. 19 [196].

(١٧٧) Friedrich Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, idées; 428 (Paris: Gallimard, 1980), p. 144.

(١٧٨) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 66, para. 9.

وبالفعل، إن كائناً إغريقياً هذا شأنه، قوي البنية مهذب الروح تواقاً للمغامرة، ما كان بالكائن المستكين إلى ما عنده، الرافل في نعيم وجوده، وإنما كان، فضلاً عن مطلب استكانة التمكين لا استكانة العجزية، الكائن المتحفز لمواجهة المعاناة، الأقدر على المقاساة. فما وجد كائن عاش تحت أشعة الشمس أكثر منه اقتداراً على الألم واحتمالاً للمضاضة. ذاك هو الثمن الذي حكمت عليه الأقضية بأن يؤديه، إن رام أن يجد له مكان أفضلية وهناءة تحت أشعة الشمس. فعلى رأس هذا الإنسان تهاوت كل ضروب المعاناة تهاوي زخات ثلج لا تتوقف، وعلى رأسه تطاوحت كل صواعق الألم الأشد عنفاً وفتكاً. ذاك كان شرط أن يبقى الإنسان مقبلاً على الحياة عرضة لبلاياها وفجائعها طامعاً في نيل سعادتها وهناءتها. ولئن حق أن الكائن الأجدر بنيل السعادة هو الكائن الأكثر صحة وسلامة وعافية؛ ومن ثمة الأقدر على استدامة الفرح والحبور، فإنه صح كذلك أنه الكائن الأشد إحساساً بمآسي الحياة والأجل إقبالاً عليها(١٧٩). أنعم بها حياة تلك التي كان يحياها اليونانيون! ما ثبت في يوم من الأيام أنهم برموا من المصائب والفواجع أو دفنوا وجوههم بين أيديهم تعمية على المخاطر. كانوا يعلمون، أحق العلم، بفظاعة الحياة ويخبرون، أجل الخبرة، قسوتها، كان حسهم بالحياة واقعياً ووعيهم بها مأساوياً؛ إلا أنهم ما كانوا شديدي التظلم ولا كثيري التألم ولا عظيمي التشكي. وبالضد، كانوا كثيري الإقرار للحياة بالجميل وشديدي الإقبال عليها مانعي الإدبار. وقد بلغ بهم حب الحياة مبلغ تأليهها. فكانت أرواحهم مشرعة على الإسعاد مفعمة بالحبور حد الفيض. روح واجهت تناقضات الحياة والتباساتها وتحملت مسؤوليتها اتجاهها وأعباءها. . . تشبثوا بالحياة تشبث العبادة، ودانوا بها أجلّ الديانة، ونظروا إليها بما فيها من عدم وألم وهدم، وما أشاحوا بأنظارهم، ونظروا إلى مآسي الحياة وفيها النظرة الكاملة غير المنقوصة ولا المثلومة. ذاك هو المعنى التراجيدي للحياة. فما كانت الحياة، بمثل ما آلت إليه عند الإنسان المسيحي في ما بعد، «الطريق إلى القداسة» و«السبيل إلى الزهد»؛ أي السبيل إلى نفي الحياة ذاتها ابتغاء عالم آخر، وإنما كانت الحياة عندهم هي القداسة عينها. وقداستها تسوغ لها ما تحدثه من آلام وعذابات؛ لأنها خصوبة أبدية وعودة بهجة دائمة. . . والإنسان التراجيدي هو الإنسان الذي يثبت في ذاته وفي تجربته أقسى الألم، ما دام قوياً عنيداً مقتدراً

(١٧٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 432, para. 513.

على تأليه الوجود(١٨٠)، وذلك بتصييره ألم الحياة نفسه حافزاً على الحياة. يقول لسان حال الإنسان التراجيدي: أَجَلْ، الحياة قاسية فظة غليظة لا تكرم الحي إكراماً ولا تعمه سخاء، فهي ليست بذات هبة ولا ذات منيحة، ودأبها أن تسومه العذاب والشقاء. ومع ذلك، بل بسببه وبفضله، تستحق الحياة أن تُحيا، وتستأهل أن تعاش.

ومن شأن الحياة أن تصير محتملة إن هو عمد فيها الشأن الجميل إلى حجب الأمر الفظيع، وغطى فيها الشأن الأنفس على الأمر الأخس، وأخفى فيها الشأنُ البديع الأمرَ المريع. وما ذاك بالأمر الممكن إلا بتوسل الفن. فالفن هو وسيلة التحمل الأمثل، وهو أداة الحجب الأفضل. هو الوسيلة إلى تحبيب الحياة، وهو الواصلة إلى الترغيب من الترهيب. ولذلك كانت الحضارة اليونانية، أساساً، حضارة فن، وكان الفن اليوناني، أصلاً، تمجيداً للحياة. قال نيتشه: «إن الواقف على روح الحضارة اليونانية ليجدها كَمنت في «تمجيد» الحياة بتوسل الفن». ومن ثمة، لزم فهم الوجود الإغريقي برمته استناداً إلى ذاك الأمر الجلل(١٨١). لقد صار لليونانيين في الفن حياة. فلم يكن الفن، كما آل إليه الأمر عند خلفهم الرومان في ما بعد، زينة وزخرفاً وبدعة وصنعة، وإنما كان، إن جاز التعبير، «طبيعة» و«غريزة» تغيّت حمل الناس على تحقيق «الصحة» و«العافية»؛ أي أنه كان علامة سلامة(١٨٢)، وأمارة مداواة. فالفن هو تلك الصورة التي ظهر عليها العالم وقد اختفى خلف وهم ضرورته، فصارت وكأنها قضاء مبرم؛ بمعنى أنه هو ذاك المسوغ الذي كان شأنه أن لطّف للناس من غلظة الحياة وقسوتها وجمّلها وصيّرها نبيلة مرغوبة؛ حتى إذا فعل، بدت لناظِرَيْه بهيجة رائقة آنقة. بهذا المعنى صار بمكنتنا أن نقول، بعيداً عن كل حكم أخلاقي مثمن للخير مدين للشر، إن الفن عملية «احتيال» و«مكر» و«خداع»؛ وذلك بما ثبت من أمره أنه مخرج مسرحي بارع يقوم بافتعال الحياة وصنعتها والافتراء عليها حتى تصير في أعين ناظريها مقبولة لهم، بل فاتنة جاذبة غير صارفة ولا منفّرة.

---

(١٨٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٢، الفقرة ٤٦٤.

(١٨١) «Fragments d'une étude projetée sur la tragédie et les esprits libres, 22 septembre 1870,» dans: Nietzsche: *La Naissance de la tragédie*, p. 244, et *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie,* pp. 247-248, para. 112.

(١٨٢) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874),* p. 259, para. 19 [290].

ههنا العلم بالحياة، وههنا فن الحياة: الأول يرينا الحياة على حقيقتها فظيعة قاسية تلتهم كل ما تبدعه وتدمر الفرد وتميته، فتصير بذلك مقرفة. أما الثاني فيحد من غلواء المعرفة، وذلك بأن يظهر زينة الحياة ويبديها ويكشف عنها. ذاك أن الحياة، في جوهرها، رهيبة مريعة، شأنها أن تزعج من برته وأن ترهبه. وهي تعلم ذلك بما هي إرادة. ولذلك هي تتحايل على هذا المخلوق بأن تنشئ لنفسها صورة قويمة متكاملة مغرية جذابة. فإذا بما كان مزعجاً فيها مريباً يستحيل إلى أمر مقبول مستساغ[١٨٣]، وما يقدر على ذلك سوى الفن. وما للفن من وسيلة يقتدر بها غير الجمال، إذ يتوسل الفن صناعة الجميل أداة لإغراء الإنسان بالإقبال على الحياة. وما الجميل، إن نحن رمنا تحديده على وجه الإيجاب، إلا ما يثير فينا، بحسب ظاهره، لذة ومتعة. وما هو، بحسب باطنه، إلا ما يخفي نيّات إرادة الحياة الكونية الجبارة القاسية المدمرة. لنستعر للجميل هذا التعريف: إنه بسمة الطبيعة. فالطبيعة، التي شأنها ألا تبتسم وإنما أن تؤلم، تصير بمعالجة الفن ذات بسمة. ومن ثمة، تحمل ببسمتها هذه، أي بقْرِها عن جمالها، فيض قوة للفرد وفرط إحساس لذة وغمرة بالحياة ومتعة بالوجود وأنساً بالكون وابتهاجاً بالعالم. ولنا في النبتة عبرة؛ إذ تتجمل النبتة وتتزين، بدافع من الطبيعة، حتى تصير لغريمها مغرية ولضحيتها مصطادة ـ ذاك حكم الطبيعة تنفذه. تقول لها: تجملي لتفلحي، فتفعل. بيد أننا لو رمنا تحديد الجميل، سلباً، لقلنا: إنه إخفاء شقاوة الوجود ومحو تجاعيده وابتئاسه. فالرغبة المتلهفة إلى الوجود إنما «تقوم بإخفاء الأمر غير الجميل بغاية التعمية على الأمر الشقي». وإن بغية الطبيعة، الراغبة في البسمة، من تبسمها الجميل الذي يظهر على محيا ظواهرها، لهي إغراء الكائنات بالوجود وحثها على الإقبال على الحياة. فالنبتة للبهيمة مغرية جذابة حاضة على العيش حاثة، والعبقرية الإنسانية مغرية جذابة داعية البشر إلى الحياة بأن تخلق لهم آثاراً فنية آنقة رائعة.

لعل أروع هذه الآثار على الإطلاق فن التراجيديا. وذلك لأن من شأن التراجيديا أن تكسو وجه الوجود الفظيع حلة جمالية آنقة تدعو الإنسان إلى متابعة السير على درب الحياة باستخفاف الألم والشقاء لا باستثقاله[١٨٤]. إذ

---

(١٨٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٨-١٩٩، الفقرة ٣ [٣]، وص ٢١٢، الفقرة ٣ [٦٠].

(١٨٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 262, para. 7 [12] and p. 267, para. 7 [27].

شأن حركة النازع الكوني، التي تخلق الأمر الفظيع في الحياة، أن تتبدى ههنا في صورة نازع فني جميل، ترتسم لجرح الوجود شفتا ابتسامة الطفل، فنرى النازع المريع، ههنا، وقد استحال إلى نازع فن وجمال. والحال أن قوة الفن اليوناني ـ وهذا اجتهاد من اجتهادات نيتشه الأولى ـ لم تكن في موسيقاه وحدها، ولا في تمثيله، ولا هي تجلت في شعره بمفرده، ولا في أسطورته بخاصة، وإنما كانت فيها جميعاً بما هي العبارة عن «الفن الجامع»؛ عنينا به التراجيديا. ففي التراجيديا الموسيقى، وفيها التمثيل، وفيها الشعر، وفيها الأسطورة أجمعين. فهي لذلك التعبير الأسمى والأكمل والآنق عن عبقرية الروح الإغريقية.

والحق أننا لو نحن تأملنا التراجيديا الإغريقية لوجدناها، بما هي العبارة عن الفن الجامع، ثمرة للتوليف بين مبدأين حكما نظرة اليونانيين للحياة، أو لنقل: إنها كانت جماع تنسيق بين إلهين جماليين اثنين: أبولون وديونيسيوس ـ إله الاعتدال، وإله الإفراط. في الإفراط دليل على فيض القوة والصحة والعافية، وهو يمد أبولون بالطاقة اللازمة للتصوير والتخييل. وأبولون يكيف هذه الطاقة المرعبة فيصيرها جميلة هادئة حالمة ساكنة. ذاك أن أصل هذين المبدأين التعارض والتصارع. فهما محكومان بالتنازع والتدافع الذي تتخلله فترات مؤقتة وهدنات مستأنفة. هذا إله النحت (أبولون)، وذاك إله الموسيقى (ديونيسيوس): نازعان أبداً متخالفان متآلفان، دوماً متوادان متصارعان. لئن نحن مَثَّلْنا للأول بالحلم الهادئ المريح، مثلنا للثاني بالسكر المريع. ههنا أبولون الحالم، وههنا ديونيسيوس الثمل. الأول يمثل سكون الحلم الذي تتراءى فيه للنفس الإغريقية الآلهة ساكنة شفافة هادئة رائقة، فتنحتها نحتاً وفق نظام بديع آنق. إلا أن الحلم، الذي يتسم بالهدء والسكون، إنما هو الظاهر الذي يشي عن المخبر الأعمق الأفظع، حيث تقبع خلف النفس النفيسة ظلمات النفس غير الواعية ومستكناتها المتلاجّة المتلاطمة. ها قد خبرنا ثنائية الحياة اليونانية: المظهر والمخبر، والمسيخ والحقيق، والتمثال والعيان. فالصور العذبة الباسمة الجلية التامة إنما تخفي، لمن حقق أمرها واستكنه سرها، الأمر الجلل الأشد خطراً والأهول جللاً والأحزن منظراً والأوكد مخبراً؛ إن هي خبرت تبدى أنها تنمّ عن العوارض والصوارف والموانع التي تواجه الحياة والأعباء والمآسي والفواجع التي تثقل كاهلها والآفاق المقلقة المظلمة المهوسة التي تنتابها. وبالجملة؛ إن كوميديا الحياة الإلهية الحالمة الباسمة لتعلم بالظاهر، فإن أنت أمعنت النظر فيها وجدتها وشت بتراجيديا

الحياة. فَتحصَّل بهذا أن اسم «أبولون» يشير إلى لقطة هادئة مأخوذة من الحياة باسمة ثابتة، تبدو فيها الحياة حلماً سعيداً ورؤية سارة، مظهرها آسر أخاذ جميل، متحررة من الصيرورة والتدمير والفظاعة، جنات عدن ناعمة مونقة. أما اسم «ديونيسيوس» فيشير إلى الصيرورة وقد تصورت بصورة خلاقة فعالة مدمرة، في فورة بناء وهدم، بما هي العبارة عن إرادة كونية خالقة للفوارق منشئة معدمة أبداً بانية مهدمة(١٨٥)، ملتهمة للفرد جبارة عتيدة. ولئن كان حال الإنسان، بوفق المبدأ الأول، حال من يريد تخليد الأمر الظاهر بأن يصير أمامه ساكناً هادئاً بلا رغبات أو رهبات، أشبه ما يكون بـ ـ «بحر من الزيت» ـ سليماً معافى في وفاق مع ذاته ومع الكون بأسره والوجود بأكمله، فإن شأن الإنسان في الحال الثاني شأن الكاشف لمبدأ تصيير الأشياء؛ أي لمبدأ الإيجاد والإعدام، والبناء والهدم، الواشي بالعماء الرائي الدوامة، الناظر ضنك الخلق وألم الإبداع. والفن التراجيدي، المرفود بالتجربتين معاً سليلهما، هو التوافق بين أبولون وديونيسيوس: إن ديونيسيوس هو من يمنح الشأن الظاهر معناه، فيصير مفهوماً على أنه حيلة من حيل الإرادة الكونية لإغراء الفرد بالإقبال على الحياة؛ وإن كان ينمّ، في الحقيقة، عن إلغاء هذا الشأن الظاهر وتحطيمه، بما الإرادة الكونية تقتضي الإنشاء والتدمير اقتضاء التناوب الأبدي. غير أنه إن حطّم الأمر الظاهر حطمه تحطيماً جميلاً؛ أي صيره حلماً. ولئن حق أنه آيل إلى الزوال، حق التذكير مقابله أن نشوة الحلم لا تعادلها أية نشوة(١٨٦).

هكذا إذاً يتبين أن ثمة «إلهين جماليين» حكما الحياة الإغريقية الأولى: **الأول** سعى إلى إنقاذ الروح اليونانية باتباع منطق الشأن الظاهر الهادئ القائم على مبدأي «التفريد» و«الاعتدال»، والثاني سعى إلى الاستجابة للداعي المستند إلى منطق الأمر الباطن المريع الذي شأنه أن يلغي التفريد والاعتدال وأن يدعو بالضد إلى اتباع مبدأي «التذويب» و«المغالاة»، قائداً إلى ربات الوجود الثلاث (الألم والظاهر والوهم) وإلى نواة الوجود الحميمية ومستكنه الباطن(١٨٧). ولئن كان الأول إنتاجاً للشأن الظاهر وتوقاً للأمر الهادئ الساكن، فإن **الثاني** تمثيل مباشر للإرادة الهائجة. أو لنقل بلغة نيتشه الشاب المتأثر بلسان شوبنهاور الناقل بدوره عن كانط: ههنا الأمر الظاهر من جهة،

(١٨٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 120-121, para. 2 [110].

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠-١٢١، الفقرة ٢ [١١٠].

(١٨٧) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 106, para. 16.

وههنا الشيء في ذاته أو الماهية أو الكنه من جهة ثانية. والحال أن الفن اليوناني خير ما يمثل تكافؤ هذين الإلهين. والحق أن التآلف يحدث بين الاثنين حين تعمد الموسيقى، بما هي لغة الإرادة (الماهية)، إلى حث النفس اليونانية على التخييل والتصوير (الظاهر). ومعنى هذا، أن الموسيقى (الفن الديونيسيوسي بامتياز) تمارس فعلاً مزدوجاً على الملكة الجمالية الأبولونية (الخيال): فهي، من جهة، توحي إليها بـ «رؤية رمزية» عن الواقع الديونيسيوسي القاسي الفظيع المريع. ثم هي، من جهة ثانية، تهب هذه الصورة الرمزية دلالتها الأكثر سمواً وجلالاً؛ نعني بها الأسطورة(١٨٨). ذاك أثر من آثار ديونيسيوس في أبولون، وتلك علامة تآلف. وإذاً الموسيقى هي خالقة الأسطورة. وعن الأسطورة تنشأ التراجيديا التي ما هي على التحقيق إلا العبارة الرمزية عن الحقائق الديونيسيوسية: إن هدف التراجيديا تدمير مبدأ «التفريد» ـ آلية أبولون ـ أي تحطيم الفرد وتذويبه في السكون الصوفي الجمعي؛ نعني في الصيرورة والموت. لكن ذلك لن يكون أمراً ممكناً إلا إذا عمل الفن الأبولوني، بدءاً، على خلق الشأن الظاهر الجميل؛ أي إيجاد الأمر الفرد. وبالجملة، خلف هذا الظاهر الجميل يثوي عمق تراجيدي فظيع مريب. وإن في هذا رؤية للحياة: فههنا، في العمق، من جهة أولى سيلان حياة وأحوال بدالة، وههنا من جهة سعي الفرد (الظاهر) إلى إيقاف السيلان فلا يفلح مهما حاول. وهذه الرؤية المأساوية للحياة هي التي تعكسها التراجيديا، وهي التي يدعوها نيتشه باسم «الحكمة الديونيسيوسية». والحكمة الديونيسيوسية تحكمها النوازع الخفية المريعة ويتملكها اللاوعي الرهيب. فهي الحكمة التي تروم إلغاء البطل (الفرد)، لأن لا وجود للتفريد إلا على مستوى الظاهر؛ أما في العمق فليس ثمة سوى الصيرورة: حياة تستبدل بحياة إلى الأبد، وميلاد يعقبه ميلاد، وموت يتلوه موت؛ حياة في موت وموت في حياة؛ فأنى للفرد أن يبرز ويتجلى ويتبدى؟ تلك هي «حياة الإرادة الأبدية». فشأن الحياة أن تدوم أبداً وراء الظواهر وخلف التدمير والتحطيم، والفرد زادُ الإرادة كلما مات تغذت. إن لسان حال التراجيديا ليقول: «إنما نحن نؤمن بالحياة الأبدية». وفي حين تشخص الموسيقى الديونيسيوسية مأساة الحياة تشخيصاً مباشراً، يعمد الفن التشكيلي الأبولوني إلى تحقيق العزاء للفرد الهالك بخلق وهم انتصار مشع لمبدأ «التفريد» (الشأن الظاهر) على مبدأ

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١١١، الفقرة ١٦.

«التمويت» (الأمر الباطن). ذاك أثر عكسي من آثار أبولون في ديونيسيوس الذي سمح للجمال (الظاهر) بأن ينتصر على الألم (الماهية) الملازم للحياة؛ وذلك بتوسل الكذب والاستناد إلى التمويه حيث يعمد الفن إلى محاولة تخليد الفرد وإلى التعمية على كل ما ينمّ في الطبيعة عن المعاناة والألم والفجعية؛ بينما في الفن الديونيسيوسي ورمزيته التراجيدية تخاطبنا الطبيعة مخاطبة مباشرة بصوت جهوري غير متخف ولا خافت، أو قل: إنها تخاطب فينا قدرتنا على التحمل، قائلة: «أنظروا إليّ كما أنا! أنظروا خلف تعدد الظواهر الذي لا يتوقف، تجدوني أنا الأم البدائية دائمة الخلق والإبداع، أدفع إرادة الوجود دوماً على أن توجد وأن تشبع نهمها، وذلك بخلق تعدد ظواهر لا ينضب»[١٨٩].

ههنا الشهادة على أمارة اعتدال رائع. فههنا «يلطف الجمال (أبولون) من غلواء الرعب (ديونيسيوس) تلطيفاً بديعاً رائعاً»؛ لكن من غير أن ينسينا أن «الرعب كان دوماً في المقام الأول»[١٩٠]. وليس لنا أن نتصور ـ وتلك عجيبة أخرى من عجائب اليونان! ـ أن هذا الشعب الذي حمل هذا التصور عن الوجود كان يجزع، وإنما هو كان يسلو. وليس لنا أن نعتقد أنه حمل هذا الأمر محمل الجد، وإنما هو حمله محمل الهزل، أو قل: إنه حمله على محمل اللهو واللعب. ولذلك، لربما صح ما قاله كهنة مصر القدامى عن الإغريق من أنهم كانوا أطفالاً طيلة أعمارهم وعهودهم لا يتقدم بهم عمر ولا تحكمهم تجارب. . . وإنها لرؤية جمالية للكون حقاً تلك القائمة على فكرة «اللعب». انظر مثلاً إلى فلسفة هرقليطس، وهي خير ما يمثل الحياة اليونانية، تجده رأى أن النار ـ مبدأ الكون عنده ـ باستحالتها تارة إلى تراب وأخرى إلى ماء «تكدس مثل الطفل أكواماً من الرمل على شاطئ البحر، إنها تكدس ثم تهدم. وهي من وقت لآخر، تكرر لعبتها مرة أخرى»، ولا تجدن في ذلك العبارة عن «الكبرياء الكافرة»، وإنما هي «غريزة اللعب المستيقظة بدون توقف التي تحيي عوالم جديدة». ذلك أن «الطفل يرمي ألعوبته للحظة، لكنه ما يلبث أن يلتقطها منساقاً وراء نزوته البريئة. ولكن حين يبني، فإنه يجمع ويلعب ويؤطر بمنطق وحسب تمفصلات داخلية». لكن؛ على الروح اللاهية اللعوب ألا تنسينا أنه وجد مكتوباً عندهم: «وحدها في هذا العالم لعبة الفنان والطفل

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١١٢، الفقرة ١٦.

(١٩٠) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 196, para. 218.

تعرف الصيرورة والموت، تبني وتهدم، بدون أي اتهام أخلاقي، وداخل براءة دامية العافية»[١٩١]. فخلف اللعب الأبولوني هنا يثوي الجد الديونيسيوسي. غير أن لعب البراءة هذا؛ شأنه شأن قصور الأطفال الرملية، ما كان ليصمد طويلاً. إذ سرعان ما أسرع إليه الخراب بعد أن فقد الإغريق الأوائل «براءتهم» و«سذاجتهم الأولى». وتلك قصة أخرى يحكيها نيتشه بمرارة.

الحال أنه تعددت أسباب تدهور الحياة اليونانية وتداخلت في تصور نيتشه. ههنا أسباب، وههنا أمارات. فأما الأسباب، فإنه يمكن أن نميز فيها بين السبب «التاريخي» منها والباعث «الميتافيزيقي». فمن بين أكبر أسباب الانحطاط التي يوليها نيتشه الأهمية القصوى الحروب الميدية التي عُدّت بمثابة العفريت الذي هوى بالحضارة الإغريقية ودمرها الدمار (Daemon ex machina)[١٩٢]. فقد رأى نيتشه أن «الإرادة الهلينية» انهارت بعد هذه الحروب؛ وبالتالي صارت حضارة هيلينا الأولى إلى أفول. وعنده أن هذه الحروب لم تكن ذات روح هيلينية صرف، وأن فكرتها كانت دخيلة وتربتها كانت غريبة. ذلك أن أساس الروح الهيلينية المدنية المحلية الصغيرة ـ بما هي وحدة أخلاقية روحية عضوية تعلق بها سكانها حد الوله والعبادة ـ هو تنافس المدن الأخرى وتصارعها أدوَمَ تصارع. لكنها ما كانت لتسعى أبداً إلى تأسيس إمبراطورية كونية. هذه الروح هي التي خانها الإسكندر، فرام تحويل المدينة اليونانية ـ وهي القوة الأخلاقية الجامعة للروح اليونانية ـ إلى ملك عضد عظيم قاتل للإرادة، على شاكلة الإمبراطورية الرومانية (imperium romanum)، قاطعاً بذلك مع الحضارة اليونانية الأولى، منشأ الحضارة الثانية التي دعاها نيتشه «الحضارة الإسكندرية» أو «الحضارة الإسكندرانية». فكان أن صار ما صار من تدهور وانحطاط، وصير إلى المهواة السحيقة بفعل الحروب ضد الفرس[١٩٣]. والحال أن الحروب ضد الفرس كانت «فاجعة وطنية سحيقة»: كان نجاح اليونانيين أكبر مما تصوروا، وهذا أدى إلى بروز نوازع التمركز والكونية، فكان أن استبدت الرغبة الطغيانية في الحكم والملك بكل بلاد اليونان رجالاً ومدناً. ومما زاد الطين بلة، هيمنة أثينا الروحية التي ترتب عنها قتل كل المواهب الأخرى؛

---

(١٩١) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 36, para. 7.

(١٩٢) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 243, para. 199.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٣، الفقرة ١٩٢.

شأن تلك التي سادت في اسبرطة ـ بفلاسفتها وموسيقييها وتراجيدييها ـ فماتت بذلك حضارة المدينة. فمن سنة ٧٧٦ إلى سنة ٥٦٠ ق.م. ما كانت ثمة أثينا ولا الحضارة المركزية. كانت هناك حضارة المدينة مزدهرة. كانت هناك وحدة الحفلات والعبادة. وبانهيار المدينة تحطمت شروط إنتاج الفردية العبقرية، بل تحطمت الفرديات العظيمة. ولذلك، لربما كمنت مأساة الإغريق في أن الشخصيات التي لربما قضت الأقضية أن تلعب دوراً مهماً ـ شأن أسخيليوس وديمستين ـ أتت متأخرة(١٩٤). ما الذي جعل الحضارة الإسكندرية تذوي وتأفل؟ بالرغم من تعلق هذه الحضارة الإسكندرية بالعالم، كما دلت على ذلك كشوفاتها وذوقها الدنيوي المميز، فإنها مع ذلك لم تفلح في إعطاء هذه الحياة وهذه الدنيا الأهمية التي تستحقها؛ إذ استبدت بها فكرة «الآخرة»... فكان أن هي أدبرت عن الحياة(١٩٥).

وأما السبب «الميتافيزيقي» لانهيار الحضارة الإغريقية، فإنه يعود إلى تفكك الرباط الذي وصل دوماً بين مبدأي الحياة اليونانية؛ نعني تفكك العروة الوثقى التي جمعت الإلهين أبولون وديونيسيوس. ذلك أنه، كما أسلفنا، نهضت الحضارة اليونانية الأولى على التوليف بين هذين المبدأين أو الإلهين الجماليين، كما إن زهرتها الأسمى ـ التراجيديا ـ إنما قامت على تآلفهما. وإن ضمور التراجيديا، وكذا أفول الحضارة اليونانية، إنما حدث بسبب «الطلاق الغريب» بين هذين النازعين البدائيين. وهو طلاق وشى بالتدهور، وأعلن عن تحول الطابع القومي اليوناني. ولقد أتت عناصر التحلل من بنية التصور التراجيدي نفسه؛ إذ كانت التراجيديا، بما هي توليف بين ديونيسيوس وأبولون، قد حققت الموازنة بين الجمال والحق. ففيها الجمال، وفيها الحق. لكنها لما وازنت سخّرت الحق لخدمة الجمال؛ إذ هي حجبت الأمر الفظيع المؤلم (الحق) بالشأن الجميل الرائق (الجمال)، فكانت بذلك «نصرة للجمال على الحق».

بيد أنه بتوالي الظروف بدأ عنصر «الحق» يتحرر شيئاً فشيئاً، وبدأ يحارب الفن، وارتد ضد الحكمة الديونيسيوسية نفسها، وعمل على تدمير الأسطورة، واستعاض عن «العزاء الميتافيزيقي» بعزاء دنيوي نهض على آليات إفقار الحياة:

---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥-٢٣٩، الفقرة ١٩٧.

(١٩٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 162, para. 430.

العقل والعلم والمعرفة والحقيقة، معتقداً أن هذه الآليات المعرفية الصرفة المفتقرة إلى الحياة قادرة، لوحدها، على ترتيب العالم المنهار، وأن بمكنة العلم أن يوحد الحياة. ذاك هو العمل المريع الذي قام به سقراط، وتلك هي المأساة التي تسبب فيها. لكن سقراط لم يكن إلا ألعوبة في يد القدر وأمارة ظل خيّم على الحياة اليونانية. إنه الوهم السقراطي الذي ادعى أن بمكنته معالجة «جرح الوجود الأبدي» الذي لا يندمل و«وزن صعوبة الوجود» التي لا تحتمل بتوسل آلية المعرفة الفقيرة. تلك هي «الحضارة السقراطية» أو «الحضارة الإسكندرية» التي ادّعت أن بمكنة العقل أن يستكنه «آخر مهاوي الوجود»، وأنه ليس قادراً وحسب على معرفة الوجود، وإنما على «تقويمه» أيضاً[١٩٦]. لقد عَلّمنا سقراط ـ وبئس ما علّمنا إياه ـ كيف نحيا لا في سبيل الحياة، وإنما في سبيل المعرفة، كما علمنا كيف نموت لا من أجل الحياة، ولكن في خدمة العلم، فكان أن استبدل بذلك الانسان الحي بالإنسان الناظر. وإنه لذلك لهو «المنعرج الحاسم في التاريخ الكوني ومداره الأوحد»[١٩٧].

أيام يوربيديس مات الشعراء التراجيديون، كما ماتت التراجيديا نفسها، وماتت الأسطورة والعوائد. وهذا كله كشف عن التعالق الذي كان حاصلاً بين الفن والشعب، وبين الأسطورة والعوائد، وبين التراجيديا والدولة، إذ كانوا لحمة واحدة، فصاروا شتاتاً متناثراً. ذلك أن اليونانيين كانوا، في البدء، يصوغون جماع تجاربهم في الحياة، التي كانوا يحيونها في حاضرهم، وفق قالب أساطير مؤسسة بغاية أن يضمنوا لها الخلود. وكانت الدولة، كما كان الفن، يسبحان في بحر خلود غير زمني يتحرران فيه من وزن الحاضر، وكانت قيمة الشعب، كما كانت قيمة الفرد، تنهض على طبعه حياته بطابع الأبدية، وعلى تخلية روحه من الأمر المدنس (الأمر الدنيوي والزمني) وتحليتها بالشأن المقدس (الشأن الأخروي والأبدي).

لكن، لما صار الشعب يحاول تدوين تاريخه وينظر إلى انتصاراته وانكساراته بعين الماضي الحاضر، دخله قارض التاريخ، فأخذ يدمر حصون الأسطورة من حوله؛ مما رافقه الكفر الصراح بالحضارة اليونانية وتجلية الثقة عن «ميتافيزيقا الحياة» الإغريقية. ولما كان الفن اليوناني، ولا سيما التراجيدي

(١٩٦) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 102, para. 15.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣، الفقرة ١٥.

منه، قد عمل على تعطيل تدمير الأسطورة بتخليدها في أعمال فنية، فقد كان الأمر يحتاج إلى تدميره بدوره حتى ينحل الفرد اليوناني من إسار التقليد ويحيا حياته بلا قيود؛ أي حياة منفصلة عن أرض الميلاد قائمة على «توحش الفكر» و«غربة العادة» و«غرابة الفعل»(١٩٨). وبتخليهم عن التراجيديا والأسطورة، فقد اليونانيون الإيمان بخلودهم، وبالتالي عدموا الإيقان بمستقبلهم. وبذلك أفل السادة وبدأ عهد سيادة العبد الذي لا مسؤولية له ولا طموح ولا ماض ولا مستقبل، العبد الذي يمكنه أن يفصله عن الحاضر(١٩٩). وإنه لَلعبد الذي شأنه أن يهرب من كل أمر جلل مرعب، وأن يكتفي بالاستلذاذ بلذات متيسرة سهلة الملتمس(٢٠٠).

وقد رافقت موت الحضارة اليونانية أمارات شؤم: منها؛ ظهور الفلسفة بعامة والشيع الفلسفية بخاصة. أوَليست الفلسفة تظهر في أزمنة المخاطر نذير شؤم، تظهر عندما تصاب الحضارة بالدوار ولما تبدأ العجلة بالدوار في سرعة ردية مدوخة، معوّضة بذلك الأسطورة(٢٠١)؟ خذ مثلاً أخوية الفيثاغوريين التي ظهرت مبكرة: الحق أنها كانت نذير شؤم ولما يأبه الناس له، وظهر الأمر أوضح في أكاديمية أفلاطون التي كانت الأنسوجة التي نسجت على منوالها كل الملل الفلسفية اللاحقة. فهذه الفرق كانت، على التحقيق، «جيوب معارضة للحياة الإغريقية الحقة»(٢٠٢). وإنها لظاهرة أنبأت عن هروب أفاضل القوم من الحياة وانعزالهم عن العالم؛ ظاهرة نمّ باطنها عن مأساة كبرى: صار الفرد فجأة يأخذ نفسه مأخذ الجد أكثر من اللازم ويجد حياة الجماعة منحطة فيفر بجلده(٢٠٣). كما رافقها ظهور النزعة الفردية: فقبل الانهيار لم يكن الأمر يتعلق بـ «إنقاذ الفرد» ولا بـ «خلاصه الخاص» ولا بـ «سعادته المخصوصة» أو «لذته الموقوفة»، وإنما كان الشأن شأن الإنسان الهيليني بعامة(٢٠٤). أما الآن فقد صار سقوط القدامة إلى نزعة انتظار الخلاص أخلاقية ودينية؛ إذ تعبت القدامة

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥٥، الفقرة ٢٣.
(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٩، الفقرة ١١.
(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٠، الفقرة ١١.
(٢٠١) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 177, para. 19 [17].
(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢، الفقرة ١٩ [٦٠].
(٢٠٣) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 223, para. 192.
(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٩، الفقرة ٣١.

فصار الفرد، بما هو موضوع الاهتمام الوحيد، يفسر أحداث العالم بأكمله في ضوء خلاصه الخاص؛ صار ينظر إلى كل ما يحدث بوصفه يحدث لأجله. ذاك هو وجه الحكيم الذي انتشر: ذاك الذي يستعمل الحديث ويؤوله تأويلاً أخلاقياً ودينياً رابطاً إياه بحياته، وكل ما عداه لا يبالي به، بل يحتقره(٢٠٥). ومن ثمة، فقد الناس فكرة «المصلحة العامة» أو «الخير المشترك»؛ تلك الفكرة المنظمة للحياة الإغريقية، وصار كل فرد يبحث عن خلاصه دون سواه(٢٠٦).

ههنا يبرز وجه سقراط؛ وجه ذاك الفيلسوف المنذر بالانحطاط المعجل به. ولطالما فخر نيتشه بأنه كان أول من كشف عن الوجه الحقيقي لسقراط؛ أي بما هو كان أول من أعاد تأويل «ظاهرة سقراط» من حيث هو العبارة عن «أداة انحلال الحضارة الهيلينية»، وبصفته «طرازاً انحطاطياً»، وبما هو تعصب للمعقولية ضد النازعية؛ أي طلب المعقولية بأي ثمن من حيث هي قوة خطيرة ناسفة للحياة(٢٠٧)؛ أي بما سقراط هو «عدو ديونيسيوس» الذي لم يَمِل إلى تجميل الخوف من الموت، ولا إلى تزيين الرهبة من الأمر الفظيع بتوسل الفن، بل كان يطرد الفن من مجال الحكمة، وكان يذكر الموت والخوف بتوسل التبريرات العقلية المنطقية(٢٠٨). فهو الذي طلب لكل أمر تفسيراً، ونشد لكل حدث تعليلاً، وأنشأ لكل أسطورة تبريراً؛ فصار بذلك كل تفصيل، مهما دقّ أو جلّ، يسترعي الاهتمام. وتلك هي العقلانية بوصفها الجرثومة التي زرعها سقراط في قلب الحضارة اليونانية المنهك(٢٠٩)، ما ترتب عنه إشاحة النظر عن الحكمة التي شأنها أن لا تفسر أو تبرر أو تفصل؛ نعني الحكمة التراجيدية. وإن سقراط لهو قاتل التراجيديا ومحطمها ومدمرها(٢١٠).

وإذا حق أن التراجيديا التي قتلها سقراط لم تمت، وإنما على الأصح توارت وتراجعت ـ وكذلك هي روح ديونيسيوس لم تمت، وإنما عاشت حياة

(٢٠٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 547, para. 6 [396].

(٢٠٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain,* p. 177, para. 19 [20].

(٢٠٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 140, para. 1.

(٢٠٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie,* p. 278, para. 7 [96].

(٢٠٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤، الفقرة ٧ [١٢].

(٢١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٨، الفقرة ١ [٤٣]، وص ١٦٩، الفقرة ١ [٤٤].

سرية امتدت عبر العهد الروماني والجرماني وغيرهما، بل صارت تعود عوداً أبدياً عبر الدهور[٢١١] ـ فإنها مع ذلك ما بقيت لها المكانة التي كانت لها من ذي قبل. وسقراط، عند نيتشه، هو أول من أعلى من شأن الفرد، وأول من أوّل الحياة من جهة نظر المعرفة، فدمر بذلك النوازع الاجتماعية والحيوية[٢١٢]. فبعد سقراط إذاً ما عاد بالإمكان إنقاذ فكرة «المصلحة العامة» ولا مبدأ «الخير المشترك». صار كل فرد يبحث عن مصلحته الخاصة وعن خيره المخصوص[٢١٣]. ثم إن غرسه لنازع المعرفة في قلب الحياة الإغريقية المكلوم المجروح كان أمارة على هرم الحياة اليونانية وشيخوختها ودنو أجلها. والحال أن بين تحرر الفرد ـ الذي يعني انحطاط الحياة ـ وجعل المعرفة غاية الحياة لتعالق واضح؛ تعالق وجده نيتشه في أن هاجس خوف الفرد ـ وقد تحرر عن الجماعة ـ هو الذي يدفعه إلى محاولة التشبث بالمعرفة وتطويرها. إذ لما صارت النوازع المشتركة ضعيفة بحيث ما عاد بمكنتها حماية الفرد، صار الفرد ذاته يبحث عن صمام أمام ضد تدهوره. والحال أن الأخلاق اليونانية، بما هي أخلاق اعتدالية وسطية، كانت أخلاقاً جمعية. فلم تكن تسعى، بأثر من ذلك، إلى تحقيق سعادة الفرد، وإنما مالت، بالضد من ذلك، إلى الرهبة من هذه السعادة الفردية، وسعت إلى تهذيبها وتشذيبها بتوسل الاعتدال الجمعي الوسطي، طالبة الشأن الذي يتجاوز الزمن المقيس على الفرد، راغبة في إقامة الوشائج بين الأجيال المختلفة. وكان موجهها في ذلك آصرة الجماعة وواشجة القوم. . . بينما لم تعرف اليونان حياة الفرد ولا أخلاقه أو سعادته أو خلاصه إلا بدءاً من سقراط[٢١٤].

ومن مظاهر الشؤم أفول الآلهة؛ وهي ظاهرة اقترنت اقتراناً غريباً بانتفاء مبدأ «التفريد» وسيادة مبدأ «التجريد»، حيث صارت الآلهة تجريدات نخبة هواء. ففي المدن اليونانية التي عمّتها البلوى، كما يعم الطاعون البلدة، امتلأت البلدان بهذه «التجريدات الإلهية المستأنسة»؛ بحيث صارت للشعب «سماء من المجردات الفكرية» على شاكلة تجريدات أفلاطون، فكان أن افتقدت بذلك كل حياة، وصارت، إن هي قورنت بآلهة الماضي، مجرد رجع

---

(٢١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٤، الفقرة ٩ [٣٨].

(٢١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٨، الفقرة ٢١ [٢٣].

(٢١٣) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 45, para. 25.

(٢١٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 25, para. 31.

صدى فارغ[٢١٥]. انظر كيف كانت الآلهة من قبل تسعف الأفراد بالحياة بدل أن تفصلهم عنها، وذلك بحجبها الأمور الفظيعة الرهيبة. كانت حجاباً يعمي على الرعب المريع معمول للحظ على الحياة لا على الموت[٢١٦]. كانت ديانة شجاعة تشي بالقوة والكمال الشخصي[٢١٧]. وإن عهد يوريبيدس ـ عهد أفول التراجيديا ـ لهو عهد أفول الآلهة. ولقد كان الرجل يحدس هذا الأمر ويدركه[٢١٨]. فلما بدأ أفولها كانت رجفتها الأخيرة بمحاولة التطبيب لمرض الشعب اليوناني على نحو فائق السوء[٢١٩]. ومع انتشار الحضارة السقراطية القائمة على التنوير العقلي أضحت أشبه ما تكون بالأشباح والمسوخ.

٢ ـ العهد المسيحي

بتغلب المسيحية على شؤون الإمبراطورية الرومانية، إثر انضمام متأخرة الرومان إلى الملة المستحدثة، انتهى عهد من عهود التاريخ؛ عنينا به العهد الوثني بما هو عهد الميل إلى الطبيعة والاحتفاء بالقوة وتخليد النبالة. تلقاء ذلك، بدأ عهد جديد من التاريخ الكوني بعامة والأوروبي بخاصة دعاه نيتشه «العهد المسيحي»، وتميز عنده بسيادة قيم مضادة لقيم الوثنية ـ من حقارة للطبيعة وقول بالخلق، وهدم لهوة القوة وقول بالوضاعة، ومهاجمة النبالة بدعوى المساواة بين البشر ـ أي بالجملة، عهد سيادة أحكام المسيحية[٢٢٠].

وما المسيحية على التحقيق، من الجهة المبدئية، إلا تكملة وامتداد لمنزع معاداة الوثنية الذي كان منتشراً على أوسع نطاق لدى الفئات المنحطة من مجتمع روما؛ من نسوة وعبيد وطبقات وضيعة كانت تنادي بتفضيل الدينونة على الدنيوية وتقريب القرابين شفاعة للآلهة في حفلات أقامتها على ركني «التضحية» و«السرية»، وإخلاص النيّات وتقديس الأسطورة، وبالنسكية

---

(٢١٥) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 116, para. 190.

(٢١٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 212, para. 3 [62].

(٢١٧) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 594, para. 7 [175].

(٢١٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 174, para. 1 [59].

(٢١٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 303, para. 424.

(٢٢٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 145, para. 189.

ونكران العالم وبهجرانه، والانتظام في حياة أخوية جماعية تآزرية. كل هذه المياسم تُرجمت، مسيحياً، إلى إيقان بخلود النفس، واعتقاد في اليوم الآخر، ورهبة للعذاب، وخوف من لعنة الإله، وتحقير الإنسان بفصله عن ربه ودعوته إلى الإيمان بدونيته؛ وذلك مقابل الإقرار بإعجاز فعل الإله، ونزوع مرضي إلى عالم متخيل عوض حب الأرض والتشبث بها، وخلق تراتبية كنسية نهضت على أساس رجال الدين، ولاهوت وعبادة وقداسات، وتعميم الإيمان بالمعجزات والشعبذات(٢٢١).

والناظر في باطن هذه البدعة الظاهرة الجدة يلفي أنها تولدت في وسط أراذل الرومان وتخلقت من تعفناتهم، فسقيت معاداة الحس الاجتماعي والهلوسات العقلية المرضية والنزعات التشاؤمية والمنازع الفوضوية التي بدأت تدب في أوصال الإمبراطورية الرومانية(٢٢٢). فكانت بذلك أشبه ما تكون بفعل خمرة قوية المفعول أتت على ما تبقى من تعفن الوثنية والقدامة وقد أصابهما العجز والشؤم وصارتا تترنحان. وكان الدواء بمثابة داء فكرة «نهاية العالم»(٢٢٣). فالذي مهد الطريق لانتشار القيم الجديدة إنما هو على التحقيق وهن الإنسان القديم وبداية شكه في ذاته، مع ما تبع ذلك من تبدل نظرته إلى الكون من نظرة تطبيع إلى نظرة تخليق؛ علماً أن نظرة التطبيع يعقبها القول بالقوة والعظمة والكمال والجلال، ونظرة التخليق تورث القول بالرذيلة والمعصية والذنوب. ومن ثمة، صار العالم الذي نمّت فيه المسيحية عالماً مظلماً وشديد التخليق وشاحباً ومريضاً بالخطيئة وعاجزاً. وما كان على التحقيق فساد أخلاق الحداثة هو ما أنشأ المسيحية، وإنما استبداد النزعة التخليقية بها ـ على نحو ما عكستها المدارس الأفلاطونية ـ هو الذي حطم الوثنية بتغيير دلالة قيمها وتسميم براءتها. وما تحطم كان هو الأسمى والأعلى والأنفس، إن هو قورن بما انتصر من أدنى وأسفل وأخس. وبالجملة، المسيحية أثر لوهن فيزيولوجي، وقد تربت في تربة مريضة(٢٢٤).

بهذا استقام القول إن أحكام القيمة التي أتت بها المسيحية إنما مردها

(٢٢١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 186-187, para. 389.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٠، الفقرة ٥٥٣.

(٢٢٣) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 429, para. 4 [251].

(٢٢٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 240, para. 16 [15].

إلى أدنى الطبقات الاجتماعية وأشدها معاناة للاضطهاد والاستعباد؛ ما يفسر بحثها المرضي عن طريق الخلاص. وقد تعلقت بهذا البحث مفاهيم مستجدة وممارسات مستحدثة؛ من إيمان بالخطيئة، واتهام للذات، وبوح بخافيات الضمير، بما هي أدوات مانعة للملالة التي راح يعانيها الناس ولليأس الذي أصيبوا به. ههنا التعبد الخنوع لكائن قوي جبار هو إله المسيحية. وههنا إيمان بأن فضل الله يؤتيه من يشاء، ومن ثمة طلب للشفاعة وترشح للحظوة وسعي للهبة لا يضمنه وسيط. وههنا بعد عن الحياة العمومية ودنو من الخلوة باتباع مسلكي «التكتم» و«التستر». وههنا تحقير للجسد وميل إلى محاسبة الذات ومعاقبتها وتعذيب للنفس والغير، وكراهة المخالفين فكراً ورغبة في الاضطهاد ممارسة؛ مع كل ما يتطلبه ذلك من نظام غذائي عصابي، وضغينة ضد أسياد الأرض النبلاء المُمَكَّن لهم، وكراهية للمغامرة والمخاطرة والمباهاة والحرية، وحقد على الحواس وملذاتها...(٢٢٥).

وبفحصنا بدايات المسيحية في العالم الروماني نلفي تشكل أخويات تآزر وتضامن تدعم الثكلى وتواسي المرضى وتدفن الموتى؛ وهي أعمال أخويات تربت لدى أراذل المجتمع الروماني وسفلته. وكان هؤلاء اهتدوا إلى هذا الأسلوب في العيش التكافلي خيفة انهيار نفسي كان لا محالة فاتكاً بأرواح متعبة مضها الشؤم والضجر، فإذا بها تنهض حبوراً ونشاطاً لهذا الإحسان. تلك «إرادة التكافل» التي حكمت هذه الفئات الاجتماعية المنحطة. وهي الإرادة التي ترجمت في صورة ميل إلى تشكيل «الأخوات الرذلة» و«الجماعات المتآزرة» و«الطوائف المتوائمة»، بما هي ـ إيجاباً ـ محاولة لإظهار القوة من جديد ومحاربة للانهيار بما تنهضه في الفرد من عودة اهتمام بذاته وبما تمنعه من قرف من نفسه. فرغبة منهم في التخلص من قلقهم ومن مرضهم، عمل كل المكلومين على تنظيم ذواتهم تنظيماً فطرياً غريزياً في قطيع آدمي. وكان أن توفر لهم القس الزاهد العابد الذي شجع هذا النازع. إذ ثبت أنه حيثما وجد القطيع، فاعلم أن نازع الضعف هو الذي شكله وحكمة القس هي التي نظمته، وأنه لفي حاجة إلى راع(٢٢٦).

والحق أن هذه الحياة، وهذه المبادئ الظاهرة الجدة، إن هي تؤملت ظهر

(٢٢٥) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 32-33.

(٢٢٦) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 162-163, para. 18.

أنها بالغة العتاقة غائرة القدامة، فهي ذات أصول عبرانية بدية. يشهد على ذلك، أن شعب الله المختار أو المقدس كان شعباً حقوداً على الأسياد طوّح بكل أمر «دنيوي» في مهاوي الرذيلة.. والحال أن هذه العبرانية الحقودة وجدت ضالّتها في ملة من مللها المفتتة؛ عنينا بها المسيحية. وكانت البنت أحقد من الأم؛ إذ ذهبت إلى حد إلغاء آخر ما تبقّى لليهود من أخلاق السادة؛ نعني به الإيمان بالمسافة بين العلية والسفلة إيماناً ترجمه تمدّح الذات واعتبارها شعب الله المصطفى المختار الأقدس؛ وذلك لما عمل رهبان المسيحية على التحرر من الناموس الاصطفائي العبراني بتصييرهم المسيحية ديناً كونياً يقبل كل الناس، حتى وإن لم يكونوا يهوداً(٢٢٧). والحق أن اليهودية ـ مقارنة بالبدعة الجديدة ـ كانت قد حافظت على قدر من إرادة القوة والنبل بإنشائها لطبقة الأحبار ذات السيادة المطلقة. أما المسيحية فإنها هاجمت هذه الطبقة. لقد كتب لهذه الملة اليهودية الفوضوية المتمردة ضد الامتيازات، من بين كل تلك الملل التي كانت منتشرة في أرجاء الإمبراطورية الرومانية العظمى، باسم ملة يسوع، كتب لها النجاح. وإنها لمجرد عود للنازع النسكي الرهباني اليهودي الذي لم يعد يحتمل حتى فكرة «الناسك» أو الراهب نفسها؛ ومن ثم ابتدعت نمطاً جديداً من الحياة أكثر تجرداً من الدنيويات وأكثر سوقية ورذالة؛ رؤية للعالم أقل واقعية، كارهة للواقع، باحثة عما لا يدرك ولا يتصور ولا يفهم؛ حياة أجبن من أن تنشئ الكنيسة على شاكلة معبد اليهود. كانت على التحقيق «نفياً لكل كنيسة» وانتفاضة ضد الكنيسة بمعناها اليهودي؛ أي انتفاضة ضد «الأخيار العُدّل» وضد «قديسي بني إسرائيل» وضد تراتبية المجتمع. ولم تكن على التحقيق انتفاضة ضد فساد المجتمع ووهنه، وإنما هي قامت ضد الفئات العلية المحظوظة صاحبة الامتيازات مالكة النظام واضعة الأوامر. إنها نكران لتفوق الفئات العليا ونفي للجماعة القوية الاحتكارية. والحال أن ما شككت فيه المسيحية هنا كان أساس استمرار حياة الشعب اليهودي، فكان التشكيك فيه ومواجهته هجوماً ضد إرادة حياة الشعب لم يعرف له العالم مثيلاً من قبل. فلما راح القديس يدعو رذالة اليهود وسفلتها إلى الانتفاضة والتمرد على النظام القائم، أثبت بذلك أنه قاد أخطر حركة فوضوية في التاريخ(٢٢٨).

---

(٢٢٧) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881,* p. 431, para. 4 [258].

(٢٢٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 40-41, para. 27.

لكن، كيف أمكن أن تصير لهذه النزعة الفوضوية كنيستها وهي التي قامت على محاربة فكرة «الكنيسة» ذاتها؟ ههنا مسألة لا بد من بيانها؛ وهي أن نيتشه يرفع هذه المناقضة بتمييزه بين «المسيحية المتقدمة» و«المسيحية المتأخرة»، ويربط اسم الأولى بالمسيح وأتباعه الأُوَل، ويربط الثانية بالقديس بولس وبالمسيحية الكنسية الرسمية. فهو يرى أنه لا تجوز نسبة المسيحية المتأخرة إلى واضعها المفترض ـ المسيح ـ وإنما إلى البناء المكتمل؛ يعني إلى الكنيسة ورجالاتها التي أتت بعد المسيح وصحابته. وهو يجد أن واضع الملة المسيحية مفهوم ملتبس على التحقيق... إذ ثمة تضخيم لوجه المؤسس ـ المسيح ـ بقدر ما أخذت الكنيسة تنمو وتتطور. وفي هذا دلالة على أن المسيح كان امرأً مغموراً في عهده... أما القديس بولس فقد عمد إلى تحويل المسيح من «شخص» إلى «طراز»، وذلك بما أسبغه عليه من صنوف التهويل والتضخيم والتقديس... في البدء كان الصفر إذاً، ومنه تولدت الكنيسة(٢٢٩).

ولئن كان نيتشه قد تحدث عن «الإنجيل» ـ بصيغة المفرد ـ حين تحدث عن المسيحية الأولى، فإنه صار يتحدث عن «الأناجيل» ـ بصيغة الجمع ـ حين راح إلى الحديث عما أسماه «تفسخ وانحلال المسيحية بعد موت المنقذ المخلص (المسيح)»(٢٣٠). فإذاً يلزمنا، بحسب نيتشه، أن نميز بين المسيح الأصل الأول؛ ذاك الذي كان يعظ على الجبل محاذاة البحيرات وعلى المراعي... والمسيح الطراز الذي تناقلته التقاليد والروايات ودوّنت أخباره الأناجيل... أما الأول، فلإيمانه سمة البراءة والطفولة، ما كان هو ليغضب على معارض، ولا ليؤنب مجاحداً أو معانداً، ولا ليدافع عن نفسه الدفاع الشرس، ولا ليحمل سيفاً، ولا ليدعو إلى شقاق واعتزال. وما كان له أن يبين عن صدق دعوته بالمعجزات، ولا بأساليب الترهيب وأنحاء الترغيب، ولا حتى بآيات الرب وكتابه المقدس، لأنه كان يعلم، أحق علم، أن «من شأن الحرف أن يقتل، وأن ما من أمر مدون إلا وشأنه أن يُردي»، وأن تجربة الحياة تنافي اللجوء إلى «الحرف» و«اللفظ» و«الناموس» و«التدوين» و«الصيغة» و«الآمر» و«القانون» و«السنة» و«المعتقد»؛ ذاك مثال الأمر «البراني» وهو لا يشهد على «الشأن الجواني»؛ نعني به الحياة والحق والنور والبصيرة. إنما في «إيمانه»، لا إيقانه، وحده بيانه وكفايته، وهو إيمان يُحيى ولا يُقال؛ إيمان قلما يلجأ إلى

(٢٢٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 223, para. 15 [108].

(٢٣٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 58-59, para. 44.

الرمز؛ فإن هو حدث له أن لجأ، رفض أن يحتويه أي دين أو عقيدة أو سياسة أو تاريخ أو كتاب أو فن أو معرفة ـ وتلك هي «البراءة القدسية» أو «الجهل الذي يعلم ذاته»، والتي هي أقرب إلى الجهل الجِبِلِّي منها إلى الجهل المتعالم. مقامها على تحقيق «التألّه» و«السعادة» و«الإنجيلية»؛ أي البنوّة لله بالامتناع عن مهاجمة الغير وإن أساء، والصفح عن المرأة وإن زنت، والتخلي عن المقاضاة وإن ظلم، وعدم التمييز ضد الغير وإن تغرب؛ بمعنى أنها لم تسعَ إلى المحاكمة، وإنما إلى المصالحة والمصافحة، ولم تسعَ إلى إبداء الصلوات في الأماكن العامة تفنجاً بالدين، وإنما سعت إلى الاستتار، مثلما دعت إلى أن يسعد المرء الآن وهنا لا في المستقبل البعيد. وليس معنى هذا أن هذه المسيحية الأولى كانت تنكر العالم وتتنصل منه، بل لم يكن لها أدنى سبب لتنكر العالم، لأنها لم تكن لتهتم بالعالم وبما لقيصر، بل إنها كانت عاجزة ـ لعدم اعتمادها الثقافة ـ حتى على النكران أو النفي أو الجدل أو الدحض. . . غابت عنها فكرة «الجدل» و«المعتقد» و«الحقيقة الرهبانية». إنما بيناتها أنوار داخلية وإحساسات جوانية بالسعادة وقبول بالذات. ومذهب هذا شأنه، يعجز عن أن يجادل ويناقض ويعارض ويقارع. وهو لا يصل حتى إلى تصور وجود مذاهب أخرى ليقوم محلها أو بالضد منها. . . وحيثما صادفها، كانت له كفاية أن يأسف ويحزن لعمى بصيرتها[٢٣١]. وذاك أسلوب جديد في الحياة لا معتقد مستأنف يضاف إلى معتقدات خَلِقة. فما كان يتوجه إليه المسيح توجهاً مباشراً هو واقع الفرد الداخلي الجواني الباطني؛ يعني به «ملكوت السماوات» التي توجد بداخل الفرد لا بخارجه؛ أي أحوال القلب ـ قال المسيح عن الأطفال: إن مملكة السماوات مملكتهم ـ تلك التي لا توجد هناك مفارقة للأرض، والتي لا تحدث وفق جداول زمنية معلومة ـ نهاية العالم ـ وإنما بفعل «انفتاح قلب المرء على الحق»؛ وهو ما يحدث دوماً، وما كان هو بالمقصور على زمان أو مكان[٢٣٢]. وبالجملة، فهي ليست متوارية بعيدة، ولا يمكن انتظارها، ولا أمس لها ولا غد ولا بعد غد، ولن تتحقق بعد ألف سنة. إنما هي حالة من أحوال القلب، وتجربة للنفس توجد في كل مكان من حياة المؤمن إن هي طُلبت ولا توجد في أي مكان إن هي لم تُطلب.

وما كان يأمله المسيح هو دين شعوري جواني، وليس ديناً موضوعياً كرهياً

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦، الفقرة ٣٢.

(٢٣٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 175, para. 362.

آخذاً بزمام السلطة مرهباً الناس بفكرة «الخطيئة» وتوابعها؛ من ذنب وعقاب وجزاء. أكثر من هذا، صارت هذه المسيحية الأولى إلى «إلغاء الدولة» و«نبذ السلطة»، وما كان ذلك بتوسل العنف، وإنما بالقلب، ولا بغاية تشييد سلطة، وإنما بإراحة الجوّى، فقاطعت البيعة والخدمة العسكرية والمحاكم والجماعة العصبية، وساوت بين المواطن الأهلي والغريب، وبين الإنسان والإنسان، كما هي كافحت عن كل ما أنكره المجتمع ولفظه ـ منبوذون ومتهمون وبُرص ومذنبون وزناة... وحقرت الأغنياء والعلماء والنبلاء والفضلاء[٢٣٣]. ذاك هو المسيح؛ مات نبي «النبأ الطيب السعيد» (Evangile) كما عاش وكما عَلَّم؛ مسالماً غير مقاوم ولا مجاحد ولا معاند. وليس من أجل «شراء خطايا البشرية» مات، وإنما ليعلمنا كيف علينا أن نحيا. مات وقد أُثقل بافتئات القضاة وافتراء الحكام وتهكم السفلة، وذلك من غير أن يقاوم، أو قل: إنه مات وهو يصلي ويقاسي ويحب أولئك الذين أساءوا إليه، بل ويصلي لأجلهم[٢٣٤].

ذاك كان المعنى الأول لما عنته لفظة «الإنجيل» لدى المسيحية الأولى ـ البشارة السعيدة ـ بما أفادته من أن الحياة الحقة الأبدية الدائمة قد اكتشفت على الوجه الأكمل، لا بما هي وعد عالم مفارق من شأنه أن يتحقق بعد الموت، وإنما بما هي قائمة في الإنسان الذي يحيا حياة التحاب مع أخيه الإنسان، بلا استثناء أو إقصاء أو نبذ. فالكل نظراء أكفاء في البنوة لله، وما من أحد إلا وهو للآخر مساوٍ[٢٣٥].

لكن، كيف صارت البشارة السعيدة (évangile) ـ التي جاء بها المسيح ـ نذارة مشؤومة (Dysangile)، وكيف تحول البشير إلى نذير؟ يدعونا نيتشه لكي نجيب عن هذا الاستفسار أن نسأل القديس بولس؛ فعنده الخبر اليقين. ذلك أن هذا الحبر الحقود دمر بساطة المسيحية الأصيلة، وأحل محلها تعقيدات لاهوتية دخيلة، فصيرها ديناً جباراً يقول بالإله المصلوب نبياً وبالإيمان بالخلاص مسلكاً وبالحشر بعد الموت مصيراً. وأوجد لذلك الطقوس والصلوات والترانيم والقداسات، فكان أن حول رسالة المسيح إلى دين وضعي ناهض على مفاهيم غريبة؛ شأن «الخطيئة» و«المغفرة» و«الإثابة»

---

(٢٣٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦، الفقرة ٣٦٥.

(٢٣٤) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 48-49, paras. 34-35.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٢، الفقرة ٢٩.

و«الشفاعة». . . مؤمن بالمعجزات والكرامات والشعبذات. بهذا صلب القديس بولس المسيح الصلب الحق، وحرف مثاله البسيط وتعليمه المتواضع وموته السعيد وإنجيله البريء، ولم يترك من هذه الأمور مجتمعة إلا ما يخدم غلّه على الطبقات الحاكمة وحقده على الفئات المتسلطة. لقد أنكر الواقع التاريخي لشخص المسيح، وارتكب جريمة ضد التاريخ البشري بأن محا ماضي المسيحية؛ بما هي ملة إنجيلية، واخترع لاستعماله الخاص تاريخاً رسمياً للمسيحية الأولى، وزور تاريخ إسرائيل ليصير البشارة بالمسيح ـ وبعده زورت الكنيسة التاريخ الكوني بأكمله لتجعل مداره على مثال المسيح ـ وحول معنى حياة المسيح إلى ما بعد حياته؛ أي إلى «عودته» و«أوبته». فكان أن خلق بذلك أفكاراً وتعاليم ورموزاً دارت بأكملها على فكرة «العذاب الشديد»، وما رافقها من القول بفكرة «اليوم الآخر». . . ترهيباً للعامة وتخويفاً للسوقة(٢٣٦).

والذي ترتب عن احتلال فكرة «الآخرة» محل المقدمة تدمير الحياة الدنيوية. وذلك بابتدار رجال الدين إلى التشكيك في كل النوازع الباعثة على الحياة، ما جعل الدنيا تفقد معناها، وصير معه إلى القول بالعدمية. إذ ما الفائدة من أن يصبح الفرد المسيحي في حِلّ من النازع الاجتماعي، والعرفان تجاه الأصول والأسلاف، والإيمان بالعمل المشترك، والثقة المتبادلة، والمصلحة العامة؟ تصير آنها كل هذه الأمور الدالة على إرادة القوة الوثنية مجرد «غوايات» و«إغراءات» و«فتن» شأنها أن تصد الناس عن «الصراط المستقيم». ولا يصير لهذه الحياة من بديل سوى طلب خلاص «الروح الخالدة» ومساواتها بالجميع المساواة، وسعي الفرد إلى خلاصه الفردي؛ مع ما يتبع ذلك من تصيير ما يحدث في الطبيعة مجرد تعلة وعاذرة للمعجزات اليومية وخرق قوانين الطبيعة وجعلها لإرادة الفرد تابعة. وذلك ما شهدت له كثرة الكرامات.

ذاك هو أساس المسيحية المتأخرة وأصل نجاحها ـ دغدغة خيلاء الفرد وعجبه ـ وبه انضم إلى صفوفها كل الفاشلين والمتمردين والسُّقَّاط والأراذل. . . وإنها لعقيدة العجب تلك التي يصير بموجبها مبدأ «خلاص الروح» وُصلة إلى احتلال الإنسان من الكون محل المركز. وإنها لعقيدة المساواة الرذلة تلك التي تعلن عن تساوي الجمع أمام الإله؛ الأنفس منه والأخس. ومن أحقاد الجموع

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٦، الفقرة ٤٢.

نحتت المسيحية سلاحها ضد الأمر النبيل السعيد، وضد السعادة الدنيوية. قالت المسيحية المحرفة بفكرة «خلود النفس» . . . تلك كانت، على التحقيق، أخطر مؤامرة ضد الإنسية الأرستقراطية. وتوسلت المسيحية المنحولة أناجيل ملؤها الجبن والنذالة والحقد على أهل المزية والميزة على الخلق. أما الاصطفاء والعمادة والنبل والمروءة والرجولة، فإنها كانت عندها صوارف للخير بواعث للشر. والحال أن الهدف من منطق القس هذا هو «تحقيق شقوة الإنسان» بتحويله إلى كائن شقي تعيس مبتئس، وذلك باختلاق وابتداع ـ ومنطق الأناجيل منطق فرية بامتياز! ـ فكرة «الخطيئة» ولواحقها؛ من حساب وعقاب وجزاء، وشفاعة ومثابة، ولطف إلهي وصفح ومغفرة وتخليص. فليس على الإنسان أن يقبل على ما حوله طاعماً كاسياً متلذذاً بطيب العيش ولذاذة الحياة، وإنما عليه أن ينظر نظرة المجرم إلى حياته معذباً معاتباً لائماً آسفاً؛ أي أن عليه أن يقاسي ويعاني ويشقى. ومن ثمة حاجته الدائمة إلى القس حاجة الأعمى إلى من يقوده. أَوَليس القسيس يسود بفضل اختلاق فكرة «الخطيئة»؟ أَوَلم تكن المسيحية في حاجة إلى إمراض الناس قدر ما كانت الهيلينية في حاجة إلى معافاتهم؟ ذلك على التحقيق منتهى تحقير الجسد وغاية محاربة الصحة كما لو كانت هي عدواً أو مارداً أو شيطاناً لزم لجمه. وتلك هي القدسية الجديدة: روح كاملة في جسد عليل أشبه ما يكون بالجثة المهترئة، وكمال كائن مبتئس متبلد يسكن جسداً مفتقراً معدماً عصابياً منهاراً. والحصيلة، خلق كائن شاحب هش بليد هو الكمال كما أراده القس وهو الكائن الملائكي المشعّ العلي! أَوَلم يقل القديس بولس: «لَلأَمر الضعيف في نظر العالم، لَلأمر المخبول في نظر الناس، لَلأمر الدنيء المحقر في نظر الدنيا، ذاك هو عند الله الخيرة والمشيئة»[٢٣٧].

ولا يحسبن أن بغية القديس بولس مما رامه إخلاص النية للدينونة والتخلي عن الدنيوية، إنما قضيته، إن هي حققت، قضية السعي إلى تملك السلطة والنفوذ، وحرمان الفئة اليهودية الحاكمة منهما. ولما كانت حركته لم تزل، عند البدء، ضعيفة، لجأ، بداية، إلى قلب نظام القيم، وذلك بطيّ المسافة بين العلي والدني والعام والخاص، وحرمان «اليهودي» من أفضليته، والنهي عن إعمال مفهوم «العرق»، والاستعاضة عنه بالمنزع الكوني الشمولي. . . ثم إنه لما اشتد عود المسيحية كما أقام تعاليمها القس، صارت متعطشة إلى القوة طامعة في السلطة تواقة إلى التشريف، فصارت أكثر فأكثر

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧، الفقرة ٤٩.

إقبالاً على الدنيا وإدباراً عن كل أشياع المسيحية الذين زهدوا في الدنيا وفي العالم(٢٣٨). وبهذا صارت الديانة المعادية للدولة، أصلاً ومبدأ، ديانة دولة تعلمت الإدانة والتعذيب والتنكيل والحكم والكراهية... والقديس بولس إذ فعل بالمسيحية فعلته، استغل في ذلك وجود ديانات الأسرار الرومانية العامة أنسوجة نسج على منوالها ديناً أمره دغدغة عواطف السوقة واستدرار حدبها والاستجابة لمطالبها: قرابين، مشبهة، إله مصلوب يحتسي دمه، توحد صوفي مع القربان الضحية، حياة أخروية، عبادة مستحدثة، معجزة، إيمان بالخطيئة والإثابة، طلب للخلاص... لقد فهم حاجة العالم الوثني الكبرى، واستجاب لها باختلاق ديانة تتذرع بحادثة حياة المسيح وموته لتصيّرها أقنوماً وكرامة... مستحدثة كنيسة مولدة... فلما انتهى بناء الكنيسة استأثرت بالدولة(٢٣٩).

ها قد صار الدين ملكاً عظيماً؛ صار ناكراً المسيحية الأولى المحترمة لوجود الفرد الخاص، المؤمنة بالأخوية المتوحدة، المفضلة للاعتزال والتوحد، المديرة ظهرها لعوالم السياسة(٢٤٠). ها هو المسيحي يتحول الآن، بأثر من القديس بولس، إلى ما كان قد أنكره بدءاً، فصار شيئاً فشيئاً مواطناً وجندياً وقاضياً وعاملاً وتاجراً وعالماً ولاهوتياً وقساً وفيلسوفاً وفلاحاً وفناناً ووطنياً ورجل سياسة وأميراً... يتحمل المسؤوليات التي كان قد أنكرها في قلبه سابقاً. صارت حياته الآن الحياة التي عمل المسيح طيلة عمره على التحرر منها، صارت «الشكل المتوحش الفظ من المسيحية»، صار هو معادياً للمسيحية(٢٤١). ولهذا قال نيتشه: «إن الكنيسة إنما أقيمت على أنقاض الإنجيل»(٢٤٢). فأي مكر للتاريخ هذا! ما أنكره المسيح هو ما صار يحمل اليوم تسمية «المسيحي» بالذات، أو لنقل: إن المسيحية نهضت على سوء فهم؛ إذ على التحقيق ما وجد إلا «مسيحي» واحد ووحيد هو ذاك الذي مات مصلوباً. أما المسيحيون فما كان لهم وجود قط(٢٤٣). أكثر من هذا، صار شخص المسيح صنيعة لاحقة. لقد قال القديس بولس - وكان يتحين الفرصة - أَوَأنتم تريدون

(٢٣٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 158, para. 9.

(٢٣٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 187-188, para. 390.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٤، الفقرة ٤٢٢.

(٢٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥، الفقرة ٤٢٥.

(٢٤٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 50, para. 36.

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٣، الفقرة ٩٣.

سيداً وقائداً ملهماً؟ هاكم إياه! وصنع لهم تمثال المسيح من مادة الحقد الحمئة. كان لا بد من كبش فداء به يفدون موت المسيح، فاتفق أن تصادف حقدهم على أسيادهم وموت المسيح، وكان أن ألبسوا التهمة للنخبة اليهودية الحاكمة والسلطة القائمة. وبهذا أعادوا قراءة تاريخ ذاك الرجل المسالم، فجعلوا منه إنساناً معادياً للنظام القائم متمرداً عليه ثائراً: هذا ما كان ينقص صورة المسيح بالذات: الملمح الحربي الذي كان يرفض أن يتسربل به أصلاً. لم تفهم الغوغاء، التي بدأت تتشكل أخوية وكنيسة، أمر موت المسيح ـ ذاك الموت الإنجيلي المسالم السعيد القائم على وداعة القلب، وذلك الامتناع السيادي عن كل حقد، وتلك البرهنة الساطعة على صحة التعاليم. أما الجماعة فقد جعلت من موته رغبة في الانتقام ـ ذاك الإحساس الذي فقد إنجيليته. ها هنا ظهرت المسيحية المتأخرة وظهرت حاجاتها إلى مفاهيم القصاص وإنزال العقوبة والمحاكمة، فضلاً عن الحاجة إلى نبي منتظر وانتظار تحقق مملكة الله لمحاكمة الأعداء الكفرة. ولنتذكر أن الإنجيل ما عاد تحقيقاً لمملكة الله في قلب الإنسان المؤمن، بل صارت المملكة أفقاً للانتظار. كما إن المسيح الإنسان البسيط أحيط بهالة من القدسية، وصيرت براءته القدسية حبالاً لاهوتية، ولم يعد كل الناس أبناء الله الإنجيليين، وإنما المسيح وحده.

وبقدر ما كانت المسيحية آخذة في الانتشار بين الجموع الأكثر عدداً وفظاظة وبعداً عن ظروف نشأتها، كانت تتلون بلون «السوقية» و«البربرية». لقد حصدت في طريقها كل الملل السرية التي كانت رائجة على عهد الإمبراطورية الرومانية؛ أي أنها لملمت أجهل جهالات الأمراض التي أصيب بها العقل البشري: الهوان والجنون والضعة والملالة والسقامة. وإنه لمما قضت به الأقضية على المسيحية أن تتلبس بحسب الحاجات التي كان عليها أن تبلوها: المرض، السوقية، الدناءة، الحطة، الخسة، النذالة، الرذالة... والحال أن الكنيسة كانت تتويجاً لهذا الإسفاف. أَوَليست هي «البربرية السقيمة التي قدر لها أن تصل إلى سدة الحكم»[٢٤٤]؟ «تلك إذاً كانت أكبر مصيبة حلت بالبشرية لم تشهد لها من قبل كفؤاً ولا نظيراً»[٢٤٥]؛ وذاك هو «التاريخ المسيحي الحقيقي»[٢٤٦] كما رواه نيتشه؛ أي تاريخ المسيحية السري.

---

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٠، الفقرة ٣٧.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٥١، الفقرة ٧٠.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٢، الفقرة ٣٩.

٣ ـ القرون الوسطى

والحق أن هذا التاريخ امتد لقرون عديدة، بما هو العهد المسيحي، إلى أن زعزعته حركة النهضة وأفرغته من محتواه عندما أعلنت «موت المسيحية». لكن، قبل أن يسلم روحه، من فرط وهنه، امتد عهد القرون الوسطى بأكمله، لما ينيف عن اثني عشر قرناً.

قلّما وقف نيتشه على عهد القرون الوسطى. إذ تعد وقفاته، في كل ما كتبه، برؤوس الأصابع. ولوقفاته، لما حدثت، أمد قصير. فقلّما أطال الوقوف على هذه القرون، ونادراً ما تلبث فيها. غير أن لهذه الوقفات، على قصرها، فوائد. وأهم هذه الفوائد ابتداره إلى التشكيك في التصور الشائع عن هذه القرون بما هي قرون ظلام وانحطاط وهمجية. أَوَليس هو المتسائل: أَوَليس من شأن عصور الإظلام والاغتمام، شأن ما أشيع عن العصر الوسيط، أن تكون عصور صحة وسلامة وعافية؟ أَوَليس من شأن لحظات غفوة البشرية أن تكون نمّت عن لحظات عبقرية الإنسان الفكرية التي يرتاح فيها الإنسان من الصحوة؟ أَوَليست لحظات الإعتام والإظلام والاغتمام هذه تخفي أهدافاً عليا لا ندركها(٢٤٧)؟

لنلاحظ، بدءاً، أن العصور الوسطى، في تصور نيتشه على وجه الإجمال، كانت عصور «الأهواء الكبرى». وهي أهواء إن نظر في أصلها ظهرت متعددة المناهل. فحقيقة العصور الوسطى أنها عهد التقاء أهواء القدامة بأهواء المسيحية، ما تسبب عنه اندفاع الروح الوسيطية اندفاعاً لا نظير له في التاريخ. إذ هذه العصور ورثت أهواء الشعوب المتبربرة. وهي أهواء تبدت في بنيات أناس القرون الوسطى الجسمانية التي كانت أشبه ما تكون ببنيات أناس أدغال لا أناس مدنية. وفيها ذكرى تلك العيون الروحية المرضية، المهلوسة والمشعة في آن، التي وجدت عند المسيحيين الأوائل وأتباعهم. وفيها كل أهواء القدامة المتأخرة بما هي أهواء شديدة المناقضة: الفتوة والعنفوان والفورة إلى جانب النضج الكبير حد فتور الشيخوخة، والغلظة البهيمية المخزية إلى جانب رقة الروح وتهذبها. كل هذه الأهواء المتناقضة وجدت في مثال العصور الوسطى(٢٤٨).

---

(٢٤٧) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 224, para. 19 [173].

(٢٤٨) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 134, p. 222.

ولعل في تناقضات العصور الوسطى ما يبرر «مناقضات» نيتشه في الحكم عليها: فهو يقذع في شؤون وُجدت فيها، ويمدح شؤوناً أخرى. فأما الشؤون المقذوع فيها فقد أحصيناها فوجدناها أربعة: دولة القرون الوسطى، وبيداغوجيتها، ووضع العلم فيها، وروحيتها. أما دولة القرون الوسطى، فكانت دولة ثيوقراطية. وهي صورة مسيخة لملكوت السماوات وقد غدا في يد «أبناء الأرباب» من الباباوات(٢٤٩). وأما بيداغوجية القرون الوسطى فكانت بيداغوجية سكولائية بغيتها تكوين طالب العلم بالإقبال على العلم وترك الحياة والطبيعة(٢٥٠). وثالثة الأثافي في العصور الوسطى تسلط الكنيسة على العلم واستتباعه للإيمان استتباعاً كلياً ضيّع على العلم الوقت الكثير وأحوج العصور الحديثة إلى خوض علمَي التاريخ والطبيعة لصراع مرير ضد الدين ووصاية أهله(٢٥١). ورابعها «روحية» الحياة الوسيطة التي قامت على تشقيق الكلام وتعقيله بدافع من النظام التراتبي والعلم اللاهوتي؛ ومن ثمة استُعبدت للقول المقدس وتأويله، فكان أن هي عدمت، من جهة، حرية الفكر اليوناني التي كانت تخير المرء بين أن يؤمن بالمقدس أو لا يؤمن به؛ ومن جهة ثانية غاصت في تعقيدات الكلام وتفريعاته، فكان أن عدمت البساطة اليونانية وبراءة القول القدامية. فتحصل لها بذلك أن هي كانت أقرب إلى سقراط وأفلاطون ـ علامتا انحطاط اليونان ـ أكثر منها إلى هوميروس وإلى يونان القدامة ـ علامة ازدهار الحياة اليونانية التي كانت «أقل روحية» من هذه الجهة وبحسب هذا المعنى(٢٥٢).

ومع هذه المعاطب، ما كف نيتشه أبداً عن تقريظ العصور الوسطى: إذ لا تخلو عنده هذه العصور من حضور إرادة القوة ـ ويا للغرابة! ـ في الكنيسة ورجالاتها. ذلك أن الكنيسة، الرومانية الروح والمولد والهوى، صارت في القرون الوسطى أداة في يد إرادة القوة. فالأحرار لبسوا الزي الديني وامتشقوا الصليب حتى يتميزوا عن الغوغاء والعامة؛ أي أنهم صاروا رعاة للعوام وسائسين، ففرضوا قوانين وسنوا شرائع وساسوا العامة وشيدوا الحدود

---

(٢٤٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 83, para. 8.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٣ ـ ٧٤، الفقرة ٦.

(٢٥١) Ibid., tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 185, para. 19 [38].

(٢٥٢) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 231, para. 196.

وحصنوا الثغور وأقاموا المسافات بين الأفاضل والأراذل، وقادوا السوقة متوسلين في ذلك أدوات القوة ذاتها: الخداع والمكر والمخالسة(٢٥٣).

٤ ـ عهد النهضة

طرح نيتشه السؤال: بِمَ تفوقت الثقافة على الفظاظة، بِمَ فاقت النهضة العصر الوسيط مثلاً؟ وأجاب: «بشيء واحد ووحيد ظل هو هو على الدوام: القدر الأكبر من المنزع المعادي للأخلاق الذي كان يسمح به عصر النهضة»(٢٥٤). ذلك أن هذا العصر شهد تضافر جهود رجال أشداء أقوياء خلّاقين مبدعين قامت حضارة النهضة على أكتافهم، نفثوا في الخلق روحاً جديدة تخلصوا بها من روح العصر الوسيط المقرفة القائمة على أخلاق المسيحية المنافقة(٢٥٥). ذاك أن مفهوم «الروح غير الأخلاقية» التي ينسبها نيتشه إلى رجالات عصر النهضة ـ والتي هي لا تفيد الإسفاف بالأخلاق إلى مستوى الدون، ولا أن يصير الناس عن الأخلاق في حل، وإنما تعني ابتداع أخلاق جديدة تتسم بالقوة والجزالة والإفضال والجرأة ـ من شأنها أن تسد مسد الأخلاق المرَضية المتهالكة، كما تتسم بداعي إقامة المسافة الفاصلة بين النبالة والرذالة؛ حيث تقوم مهواة بين الشأن الخَاصّ والأمر العام وبين الشأن الملوكي والأمر السوقي وبين العلية والسفلة؛ وحيث تتعدد النماذج البشرية العظيمة القوية المتحكمة في مصيرها المتميزة عن غيرها. وبالجملة، إنما عهد النهضة عهد القوى التي كانت تقيم المسافات والفواصل والمهاوي والوهاد بينها وبين الأراذل(٢٥٦).

وإن رجالات ذاك العهد لبذلك جعلوا من هذا العصر إحدى قمم الحضارة البشرية؛ ما عرّضهم لأن يصيروا نبذة لأدعياء الأخلاق. ولا غرابة في ذلك، إذ ما من عصر قوي إلا وكانت له نذالة منتقدة. هذا أفلاطون أدان أثينا بريكلس، وذا لوثر أدان روما المجد والعظمة، وثالثهما روسو الوضيع هاجم المجتمع الفولتيري الرفيع، وهؤلاء رعاع الألمان غمزوا ضد لسان العظمة

---

(٢٥٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 392, para. 461.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٣، الفقرة ٢٨٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 164, para. 10 [176].

(٢٥٥) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, pp. 105-106, para. 2.

(٢٥٦) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 153 sqq.

غوته... أني تأملت تجد الأدنى يدين الأعلى والأخس يتجاسر على الأنفس والمتعصب للأخلاق يهاجم متحررها وسقيمها يطعن في سليمها. فلا غرابة أن يهاجم سافونارول فلورنسا قلب النهضة(٢٥٧). لكن، دع المتقولين يتقولون، وامشِ لا تأبه...

الحق أن عصر النهضة كان أول محاولة جسورة عظيمة تجرأت على أخلاق المسيحية الوهنة وعلى قيم الانحطاط المتآكلة. لقد تجاوزت الروح المسيحية السقيمة باستبدالها بنوازع الحياة السليمة. وهذا ما يفسر ابتدار النهضة إلى الهجوم على قلب القيم المسيحية ذاته؛ عنينا به الكنيسة(٢٥٨). وما ذاك الهجوم إلا أمارة قوة ودليل احتفاء بالعيش وعلامة قدرة على تجميل الوجود. وبالقول الموجز، لئن نمّت حركة النهضة عن شيء، فقد نمّت عن القدرة على قول: «نعم» للحياة. ولئن حفظت من الديانة شيئاً، فقد كانت ديانة ما كان من شأنها أن تقول للدنيوية: «لا»، وإنما أن تقبل عليها بحرية إرادتها وملء ما لديها(٢٥٩). وبالجملة، لقد قالت النهضة: «نعم» الجسيمة لكل الأشياء العلية الراقية الجميلة الجريئة(٢٦٠).

وليس لنا أن نعجب لذلك العجب، فما النهضة إن حقق أمرها، إلا إحياء مستأنف لقيم القدامة(٢٦١). وهي ظلت دوماً مأسورة بالقدامة مأخوذة بها مفتونة. وهو أسر أكسب لمرتهنته من رجالات النهضة القوة والبهاء، وتأدى بهم إلى أسلوب حياة نهض، مثلما نهض سلفه المجيد، على قهر الطبيعة النذلة فيهم؛ من خوف وجبن ورعونة، وطلب تفوق النفس؛ بما هو المسلك الذي شهد على رجال أقوياء أباة جبابرة عتاة(٢٦٢) ـ وتلك قدامة مستأنفة. ولما كان نيتشه قد عد النهضة إحياء للقدامة، كنت تجده دوماً يقارب بين «إنسان النهضة» و«الإنسان الإغريقي»، ويباعد بينه وبين «الإنسان الحديث»: فبقدر ما

---

(٢٥٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 113, para. 286.

(٢٥٨) Friedrich Nietzsche, *Dernières letters*, préf. de Jean-Michel Rey; trad. de l'allemand par Catherine Perret, petite bibliothèque Rivages; 11 (Paris: Rivages, 1989), letter 25, p. 97.

(٢٥٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 155, para. 413.

(٢٦٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 87, para. 61.

(٢٦١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 394, para. 412.

(٢٦٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٨، الفقرة ٢٨٦، و Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 580, para. 7 [88].

كان ذانك يصيخان السمع إلى الطبيعة، كان هذا، بأثر من القيم المسيحية، يعمل على تخليقها وسجنها.

ويمكن أن نلخص عصر النهضة، بحسب ما صوره نيتشه، في «مدينة»، و«مثال»، و«نماذج أو طرازات بشرية». فأما «المدينة»، فهي بلا شك فلورنسا الإيطالية التي إن قورنت فإنما تقارن بأثينا بريكليس وبباريس لويس الرابع عشر، وذلك بما عملت عليه من تربية أناس أصفياء وتشذيب ذوقهم وتهذيبه، وبما عودتهم على أن لا يطالبوا إلا بما هو عزيز المنال نادر، وبما ألفتهم على أن لا يبحثوا لأنفسهم إلا عن أجسام قوية ممتلئة جريئة جسورة يحرس بها ويدعم ويخدم عقل أقوى وأجرأ وأحب للمخاطر[٢٦٣]. وأما مثال عصر النهضة، فإنه نهض على فهم رجالاتها لمعنى «الفضيلة» (Virtù) بما هي الفضيلة المتحررة من كل أخلاق غنوصية[٢٦٤]، وبما هي أسلوب الحياة المحرَّر من كل مهدِّئ ديني ومسكِّن عزائي[٢٦٥]. فما أبعدنا عن هذا المثال النهضوي القائم على القوة التي تتجاوز الفضيلة ذاتها؛ نعني الفضيلة الحقة، لا فضيلة الضعف المسيحي[٢٦٦]!

ولئن قيض لنا أن نسم فضيلة عصر النهضة بمياسم، لقلنا: إنها كانت فضيلة خاصة لا عامة، ونادرة غير متوافرة، وبدعية غير مقلدة، وخارقة غير عادية، واستثنائية غير متعارفة. وبالجملة، كانت فضيلة ذاك الزمان فضيلة جذابة أرستقراطية علية. ولذلك ناصبتها كل نوازع الإنسان المتوسط العداء. إذ وجدتها قليلة الفائدة شحيحة الحكمة، عازلة متوحدة، قرينة الهوى مستعصية على العقل وأفهامه، مدغدغة للطبع والعقل والروح... وما كذب الإنسان العامي في ذلك وما افترى. ففضيلة عصر النهضة صيرت أصحابها أعداء لكل قيم الإنسان المتوسط، مستوحشة من كل نظام خنوع ومن كذبه المبطن الخجول ومن كل مؤسسة قاهرة وواقع رديء. وما افترأ الإنسان الأرذل ولا افتأت؛ لأن فضيلة النهضة كانت أقرب إلى الرذيلة في أفهام الأغيار، بلا مساحيق أخلاقية؛

---

(٢٦٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 431-432, para. 513.

(٢٦٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 127, para. 10 [45], and p. 130, para. 10, [50].

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠، الفقرة ١٠ [٥٠]، ص ٢٢٢، الفقرة ١١ [٤٣]؛ Nietzsche: *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 16, para. 2, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 233, para. 15 [120].

(٢٦٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 155, para. 412.

أي أنها كانت ترياقاً ضد سم الفضيلة المسيحية القائمة على الرذالة بما هي تطلب سعادة أكبر عدد من الأراذل ـ سعادة القطيع في المراعي ـ نعني الأمان والاطمئنان وغياب الخطر ويسر الحياة؛ أي سعادة «تَساوي الجميع» و«الشفقة» على أولئك الذين يقاسون ويعانون. ما كانت فضيلة عصر النهضة بالفضيلة التي يطلب أن يُقَرَّ بها، ولا هي افترضت فضيلة أخرى غيرها، ولا هي شكت غياب الفضيلة، ولا هي سمحت للأرذل أن يقوِّمها. فهي الفضيلة في ذاتها؛ نعني الفضيلة التي كان شأنها أن تقدم على فعل كل ما هو محرم مهجور متروك مما لا تقدر على فعله الرذالة(٢٦٧).

وأما النموذج البشري الذي أنشأته النهضة وأخرجته إلى الناس فهو نموذج «الإنسان العظيم» الناطق باسم أولئك الأقوياء من ذوي الأخلاق الأرستقراطية السخية ـ ذاك الرجل الذي كان لسان أنفس صلبة أباءة فعالة معادية للمسيحية ورديفتها الديموقراطية(٢٦٨). هذا رجل أمثل أكمل سيزار بورجيا ـ (César Borgia) (١٤٧٥ ـ ١٥٠٧) الذي اتخذه ماكيفيل نبراساً في كتابه: **الأمير** ـ نصبته النهضة على رأس كنيستها، فكان أن صار البابا الجديد مجسداً لمعنى النهضة بحق رامزاً إليه بقوة(٢٦٩)؛ «إنسان أعلى» فائق الإنسية؛ مثال لإنسان النهضة الأريحي المعطاء السخي الذي يفيض موهبة وهبة؛ إنسان انتمى، قلباً وقالباً، إلى العصور القوية الصلبة ذات الثقافة النبيلة الرفيعة. كل شيء لدى سيزار بورجيا، تماماً كما لدى ماكيفيل (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) ـ ذاك العظيم الآخر من عظماء رجالات النهضة ـ «احتفاء بالحياة»؛ كل شيء «قداسي قداسة أبدية» و«مرح» و«مكتمل» و«تام»(٢٧٠). وهذا النحات مايكل أنجلو (١٤٧٥ ـ ١٥٦٤) (عرف كيف يقاوم أخلاق عصره المسيحي بتصور حضارة نبيلة عالية، وصيرورته مشرعاً جديداً للقيم ضد الرداءة التي استكان إليها غريمه رافائيل (١٤٨٣ ـ ١٥٢٠)؛ أي عرف كيف يبلغ القمة الأسمى؛ قمة صحو العيش وعظمته، متحدياً حدود عصره ومكسراً حواجز عوالقه(٢٧١).

ولئن كان للنهضة ما يشينها، فلعله عدم دوامها. إذ كانت شرارة انقدحت

---

(٢٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٥، الفقرة ٥٤٨.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٦، الفقرة ٤٧، وص ٢٧٣-٢٧٤، الفقرة ١١.

(٢٦٩) Nietzsche, *Dernières letters*, lettre 25, p. 97.

(٢٧٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 63, para. 46.

(٢٧١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 396, para. 419.

في عصر دمار ثم سرعان ما خمدت. وما كان العيب عيب رجالات النهضة الأقوياء الأشداء الذين بذلوا الجهد لإدامة المثال، وإنما العيب كان عيب الألمان الذين حرموا الإنسانية من جني الثمار. ذاك علّمناه عصر الإصلاح.

٥ ـ حركة الإصلاح الديني

تساءل نيتشه في مخطوطة آخر صحوته وبادئة غيبته (١٨٨٨ ـ ١٨٨٩ م): كيف أمكنت السيطرة على مثال عصر النهضة وكبح جماحه؟ وأجاب: إن ذلك تم بسبب الطراز الجديد للإنسان الذي قدمته القرون اللاحقة لعهد النهضة ـ من عهد الإصلاح إلى القرن التاسع عشر ـ والتي تميزت بهجمة القيم المسيحية البالية هجمة مستأنفة[٢٧٢]. ولما كانت النوازع التي أحيتها النهضة عن القدامة لا تزال غضة فتية لم يشتد عودها بعد، فقد بدت ربيعاً جنوبياً (إيطاليا) لم يصمد أمام أول بادئة لسقوط ثلج الشمال الجليدي (ألمانيا)[٢٧٣]. ثم إن عصر النهضة، بما هو عصر الفتوة، ما أحسن اقتصاد عنفوانه، فاندفع في تبديد كبير لجهده؛ مع عدم المقدرة على التجميع والتكديس والادخار؛ فحدث أن أتاه الإنهاك مسرعاً وأخذه التداعي مبكراً. وإن هذا العهد لنموذج للعهود التي يغلب عليها التبذير والتبديد ويغيب فيها الجمع والتكديس والكنز. وإنها لبيدودة حمقاء وامقة للقوة سرعان ما أُنهكت وتعبت وأفرغت[٢٧٤]. ولئن حق أن عصر النهضة كان على التحقيق محاولة لـ «قلب القيم المسيحية»، بل حرباً كبرى ضد ديانة الضعف، وكان استشرافاً للقيم المضادة للقيم المسيحية ـ نعني القيم الأرستقراطية ـ بإعادته البسمة من جديد إلى آلهة الأولمب، مسخراً في ذلك مارد الوسائل الفنية القوية والغرائز الطبيعية والجهود العبقرية؛ ما جعل منه مجابهة بلغت من التنظيم والحدة والصرامة والدقة ما لم تبلغه أية مجابهة أخرى من قبل؛ وبالتالي جعل من النهضة حركة متألقة فاتنة ساحرة زاهية الألوان خارقة... فإن الذي حدث في ما بعد كان قميناً بأن يعصف بكل الجهود الجبارة، وبأن يعيد نشر البلاء المسيحي، وبأن يطبع على شفتي آلهة الأولمب الحزن من جديد ويظلم الكون ويكبت الطبيعة ويسقط بورجيا من عرشه ويسكت ماكيفيل ويصيب يد مايكل أنجلو بالرعاش.

---

(٢٧٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 111, para. 10[4].

(٢٧٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 53, para. 26.

(٢٧٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 206-207, para. 428.

والذي حدث أنه قدم قس ألماني - مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) - إلى روما حاملاً معه نوازع القس الفاشل الحاقد. وعوض أن يفتح بصيرته لفهم جلال النهضة وبهائها وسنائها، لم يصخ السمع إلا إلى نافث الحقد الدفين على الحياة النهضوية القوية. وعوض أن تريه عيناه جلاء اعتلاء عرش الكنيسة بابا النهضة الجديدة استعجمته، فلم ير إلا أثر البابا القديم، لأنه ما كان أهلاً إلا ليرى الموت. فكان أن ناصبه العداء. ولذلك، فإن ما قام به لوثر على التحقيق كان إسداء أجل الخدمات إلى الكنيسة التي كانت آنها تحتضر بفعل الضربات التي سدّدتها إليها حركة النهضة. ومن ثمة، عمل لوثر على إفراغ عصر النهضة من دلالته، وصيره حادثاً حدثاً عابراً بلا جدوى، منصّباً بدله أحد أخسّ ضروب الديانة المسيحية وأشدها مرضاً وأعصاها علاجاً وأشقها دفعاً(٢٧٥). ولذلك كله، سوّغ نيتشه لنفسه القول: «كانت حركة الإصلاح الديني عودة مستأنفة إلى البربرية المسيحية»(٢٧٦).

ولئن كان نيتشه قد وصف عصر النهضة بأنه «آخر أكبر عصر» عرفته البشرية(٢٧٧)، فلأنه كان يعلم أن الإصلاح الألماني طوّح بجهود النهضة إلى مهواة سحيقة. فكان الإصلاح بذلك بمثابة «اللعنة السوداء» التي حلت بحركة النهضة، فأوقفت مسار الثقافة الراقية، واستأنفت مسار الغلطة المسيحية. لقد عمل «القس المشؤوم» لوثر على إعادة نفخ الروح في الكنيسة المحتضرة إحياء لإرادة عدم الحياة ذاتها بما قامت عليه من الافتراء على العالم وتدنيس الإنسان وقد صارت له ديناً(٢٧٨). ذاك «القس المستحيل» بدا أنه يهاجم الكنيسة، فإذا به يعمل على إعادة بنائها ورص صفوفها من جديد وتجييش جيوشها. وإن على الكاثوليك حقاً أن يحتفوا بالرجل الاحتفاء عوض لعنته اللعنة. أوَليس هو الذي أسدى لهم أجل خدمة لما هو عمد إلى إنقاذ الكنيسة من هلاك محقق(٢٧٩)؟

وقد دل هذا على أن عصر الإصلاح كان صورة مضادة لعصر النهضة.

---

(٢٧٥) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 86-87, para. 61.

(٢٧٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 24, para. 28.

(٢٧٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 182, para. 2.

(٢٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨١، الهامش ٢ وص ٣٢٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 330-331, para. 22 [9].

(٢٧٩) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 182, para. 2.

إن شهد هذا على تفتق النوازع الأرستقراطية الفتية، فإن عصر الإصلاح شهد على غلبة النوازع الفظة الغوغائية الرذلة. ولئن حق أن كانت أصول النازعين واحدة ـ وهي الاستقواء ـ فشتان ما بين أن تنشأ النوازع في تربة سليمة ـ كما كان حال البلاد الإيطالية ـ وأن تتخلق عن تربة سقيمة ـ كما هو الشأن في البلاد الألمانية ـ مع العلم أنها إن لبست في الحال الأولى لبوس النزعة الحيوية غير الأخلاقية، فإنها لبست في الحال الثانية قناعاً دينياً، ولئن نشدت النهضة الحرية، فإن النازع صار هنا، وقد أبلاه المرض وكدّه وأجهده وأضناه، حرية متفسخة قائمة على شعار الرعاع ـ «المساواة» ـ الذي رفعه لوثر: «ليكن كل امرئ قس نفسه». فهذه «الحرية الإنجيلية» وشت بالنوازع العنيفة الفظة المختفية خلف رداء الدين، فدلت بذلك على الفظاظة والخشونة التي اتخذت صورة انتقام وحسد وفورة الفئات الوضيعة على الفئات الرفيعة(٢٨٠).

ولعل أجلى صور الانتقام تجلت في عدم تفهم رجال الشمال المصلحين - لوثر وأتباعه - الروح الإيطالية المتوسطة. ذلك أن هذه الروح كانت خبيرة بالأحوال البشرية لا تشق عنها خبرة الطبيعة الإنسانية ولا طلع طبيعة الروح البشرية. وكان شأنها أن فهمت النفس البشرية فهماً عميقاً. ولذلك حاولت كبح فظاظتها ولجم فورتها وقد علمت خطرها. ولهذا أيضاً اهتدت إلى فكرة «الكنيسة» (الرومانية المنشأ)، واستأنست بها لإلجام نوازع الإنسان الجموحة. أما حركة الإصلاح فإنها قامت على ما قامت عليه فلسفة روسو الإنسية في ما بعد؛ عنينا به سوء فهم الإنسان بالقول: إن الأصل في الطبيعة الإنسانية أن تكون خيرة. ولهذا ما تبين لها في الكنيسة إلا وجه الفساد، فإذا بها تتمرد عليها وتثور. وما كان لها أن تفطن إلى أريحية الكنيسة (النهضوية) التي سمحت لهامش من الحرية أن ينمو ويزهر ويثمر. . . ولهذه الأسباب مجتمعة، كانت صنيعة لوثر، في ما خص اقتصاد القوة والوهن، مبادرة مشؤومة وسطحية لم تصدر عن حكمة أو روية. إذ تصرف المفسد، لا المصلح، تصرف الأراذل الذين فاتتهم وراثة الصفات القوية العتيدة، وذلك لدرجة أن رغبته في إعادة ترسيم الكنيسة انتهت، من غير قصد منه ولا إرادة، إلى تحطيم الكنيسة ذاتها ـ ذاك البناء الروماني الأصل الغزير الفائدة. . ولا

(٢٨٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 206-207, para. 428.

أدل على ذلك من أنه بادر إلى تدمير ما حصنت به الفئة العلية ذاتها وأخضعت به الفئة الدنية: ذلك أنه لئن كانت الأولى قد استأثرت بفهم وتفسير الكتاب المقدس ـ اللسان اللاتيني ـ فإن لوثر بادر إلى نقل الكتاب إلى لغة الرعاع ـ اللسان الألماني ـ فأوقعه في يد من دمروه تدميراً. وبذلك دمر أساس الكنيسة نفسه؛ عنينا به القول بمبدأ «الوحي»، واحتكار فهمه من طرف فئة علية. ولئن كانت الكنيسة قد بادرت إلى حرمان القسيس من الزواج، وذلك بغاية ضمان حظوته وتمييزه عن الأراذل، فإن لوثر بالضد من ذلك متعه بالزواج، فكان أن أذهب عنه قدسيته وحرمه من أذنه المقدسة وبئره الصامتة التي كان يدفن فيها أسرار الناس (الاعترافات). ولئن أنشأت الكنيسة القس طرازاً أعلى قوياً تخشاه السوقة ويسوقها، فقد بادر لوثر إلى جعل «كل امرىء قِسَّ نفسه»... فكان أن حارب بذلك «مثالاً» ما استطاع، لرذالته، بلوغه. أكثر من هذا، حطم فكرة «القديس» نفسها، ودمر فكرة «الحياة التأملية» المسيحية. ومنذ فعلته هذه ـ وهو ابن عامل المناجم الرذل الفظ العاجز عن اتباع حياة قدسية وتأملية ـ فتح الباب أمام أوروبا لإتيان حياة تأملية غير مسيحية؛ أي حياة دنيوية رذلة(٢٨١). وبالجملة، أسهم الرجل في الإسفاف بالروح إلى أرذل الدركات، محققاً بذلك ثورة رعاع الفلاحين المنادين بالحرية والمساواة. فكان بذلك العلامة على بلوى «الأفكار الحديثة» التي أتمت نصرة روح الشمال الباردة السيئة الطوية المشكلة على روح الجنوب الدافئة(٢٨٢).

فقد تحصّل أن ما الإصلاح إذاً، إن حقق أمره، سوى نموذج للنوازع الفظة الغليظة المنفلتة من عقالها التي أرادت أن تتبدى وقد تمحلت لنفسها المعاذير باحثة عن الكلمات الرنانة؛ شأن «الإصلاح» و«الحرية الإنجيلية»؛ وذلك حتى تسمح للحيوانات الضارية التي تسكن بداخلها وتتلبس بها من الانفلات من معقلها. يشهد على ذلك الطراز البشري الفظ الذي كانه لوثر نفسه. فلدى لوثر وأتباعه إذاً نستشف ذاك الضرب الفاسد من طلب القوة؛ نعني تمحل الحيلة وتوسل الخديعة واتخاذ العاذرة وُصلة إلى الاستقواء ومطية. وقد تبدت إرادة الخديعة هذه في الفرية على الكنيسة بغاية التستر على

---

(٢٨١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 95-96, para. 88.

(٢٨٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 264-265, para. 358.

الفظاظة وفساد الروح والانتقام من عهد النهضة المزهر(٢٨٣). ذلك أنه ما كان الإيمان دوماً، كما شهد لذلك الحال لدى لوثر مثلاً، إلا معطفاً أو قناعاً محتشماً أو حجاباً تسترت وراءه النوازع فاعلة فعلتها الشنعاء وصنيعتها الشوهاء. وبالجملة، ما البروتستانتية، على التحقيق، إلا صورة للانحطاط مشوبة غير خالصة ومملة غير مسلية، سمحت للمسيحية بأن تحافظ على ذاتها وفق أفظع أشكالها.

٦ ـ قرون الحداثة الثلاثة

بعد أن عرض نيتشه إلى عصر الإصلاح، لوحظ أنه فضّل معالجة قرون الحداثة الثلاثة؛ ونعني بها القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، على التفريد تارة، والتزويج تارة أخرى، وعلى وجه المقارنة تارة أخرى. هذا حتى وإن هو ساغ لنا أن نجد لهذه القرون تسمية «قرون الحداثة» الموحدة. ثم إنه لربما كما فعل في ما تعلق بالعهدين اليوناني والمسيحي، يكاد يميز بين «حداثة متقدمة» ـ مَثَّلَها القرن السابع عشر ـ وهي تحظى، على العموم، برضاه، و«حداثة متأخرة» ـ مثلها القرنان المتبقيان ـ وقد كال لها أهم ضرباته. والأدق من هذا، أنه كاد أن يفرد أوجع ضرباته إلى القرن الثامن عشر؛ جاعلاً من نفسه بذلك أحد أشد الفلاسفة معاداة لعصر التنوير وللثورة الفرنسية، حتى وإن عدّ نفسه «تنويرياً» و«ثائراً متمرداً»، وحتى إن أشاد بفولتير وامتدح فلسفته. تلقاء ذلك، لم يستنكف عن ذكر بعض مزايا القرن الذي عاش فيه، وإن كان على العموم، ميالاً إلى هجو زمنه وأهله.

رفض نيتشه أن يؤرخ لهذه القرون الحداثية الثلاثة تأريخاً خطياً تقدمياً يسير فيه خط التقدم تصاعدياً من بادئة العهد إلى خاتمته. فهذه القرون، وإن غلب على الناس وصفها بوصف «قرون التقدم»، وإن كان اللاحق فيها يتقدم على السابق، فإن نيتشه، تبعاً لفلسفته السالبة في التاريخ التي تفكك فكرة «الغائية» أنى وجدتها، وتستعيض عنها بفكرة «العود الأبدي» لمكوني القوة والوهن، صرح بأن القول بالتقدم قول واهم، وأن التقدم نفسه إن هو إلا وهم. وعنده أن منشأ هذا الوهم إنما دخل علينا من المماثلة بين الزمن، بما هو تقدم لحظات يتلو فيها الآتي الحالي ويخلف الحالي الماضي، وما

(٢٨٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 374, para. 12 [1].

تتضمنه هذه الخطية الزمنية التقدمية من أحداث ووقائع، الخلط الشنيع الذي كان من شأنه أن صيّر الأحداث مثل اللحظات بالتقدم والتأخر يتقدم تاليها على سابقها بالأفضلية؛ وبالتالي اعتقدنا واهمين أنه كلما تتطور لحظات يسير التطور نفسه إلى الأمام ويحدث التقدم... والحال أن ما تبدى من تطور إن هو إلا مجرد ظاهر، أما باطنه فيشهد على تعاقب لحظات القوة والوهن وتتاليها. أما ما يقتضيه تقويم سير القرون، سير أحداث لا سير زمن، فهو الإقرار بأنه، إن نحن رمنا مقارنة قرون الحداثة بما يقرب منها، لا يسوّغ القول إن القرن التاسع عشر متقدم على القرن السادس عشر وإن أتى بعده، ولا، إن نحن رمنا مقارنة قرون الحداثة فيما بينها، إن الروح الألمانية لسنة ١٨٨٨ كانت أكثر تقدماً من روح ألمانيا لقرن خلا؛ أي لسنة ١٧٨٨، إنما هي بالضد كانت تقهقراً وتولياً وإدباراً[٢٨٤]، إن هي صادفت هذه لحظة قوة، فإن تلك كانت لحظة ضعف، لا ولا لنا أن نقول: إن القرن التاسع عشر تطوير لسابقه، وإنما هو نقيضه. ولئن صح الزعم أنه وريثه، صح القول أيضاً: إنه إسفاف به من جهة أنه كان «أقل روحية» منه «وأدنى ذوقاً»، وتقدم عنه، من جهة ثانية؛ إذ كان أكثر إظلاماً منه وأشد واقعية وقوة. هذا إن لم نشأ أن نقارن القرن الثامن عشر بقرون أبعد منه، فنقول: إنه أقل صلابة وقوة من القرون المسيحية التشاؤمية، وبالأحرى إن قورن بالعصر التراجيدي الإغريقي فيفضل[٢٨٥].

ولما تبينت استحالة معالجة هذه القرون على أنها مسار تقدمي تدرجي لروح واحدة لا تفتأ ترقى وغائية لا تفتأ تتحسن، صار نيتشه يعالج كل قرن على حدة بما يزينه ويشينه، ويقارن فيما بينها: في ما تقدم بعضها على بعض وفي ما تراجع فيه. ولئن عَنَّ لنا أن نقتضب القول في ما تميزت به هذه القرون، على القول المجمل لا المفصل، لقلنا مع نيتشه: إن القرن السابع عشر كان قرن «الحساسية الأرستقراطية»، زانه اسم ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) الذي رمز إلى سيادة العقل بما هي الشهادة على سيادة الإرادة. وأن الذي تلاه كان قرن «الحساسية الأنوثية» شأنه اسم روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) الذي جسد سيادة الإحساس بما هو ترجمة كاذبة لسيادة الحواس. هذا بينما تميز القرن الأخير بكونه عصر «الحساسية الحيوانية»، وُجد فيه شوبنهاور (١٧٨٨ ـ

(٢٨٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 24, para. 28.

(٢٨٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦، الفقرة ٣٥.

١٨٦٠) وشهد على سيادة الرغبة والجسد، بما هي العلامة على سيادة البهيمية، الدالة على غلظة وخشونة مستأنفة. لهذا كان عصراً أكثر نزاهة من سابقه لم يجامل الإنسان ـ ومن ثمة قارب القرن السابع عشر من جهة واقعيته ـ لكنه كان أيضاً عصراً أكثر إظلاماً وإعتاماً بعامل من تشاؤميته الشديدة(٢٨٦). بيد أنه لو رمنا تقريب الصورة أكثر فأكثر وأدق فأدق، لكان لزاماً علينا أن نفصل القول في كل قرن وقرن، ما شانه وما زانه، فإن نحن انتهينا قارنّا بينها، وهذا ما نحن فاعلوه.

في بادئة الحداثة انتصب القرن السابع عشر علياً بعدما كان عهد سيادة المسيحية قد ألقى بظلاله الحالكة على تاريخ الإنسان. وهو قرن، على العموم، سعى إلى اكتشاف الإنسان وإعادة تنظيم أهوائه، التي ما عرفت العصور السابقة كيف تنظر إليها، وإخراجه من قبره الذي وضع فيه منذ انصرام «آخر أكبر عصر»؛ أي عصر النهضة. ولذلك كان هذا القرن عهد إعادة اكتشاف قدر القوة الذي يتميز به الإنسان، وفي الوقت ذاته قدر الأهواء الجامحة التي صار نهباً لها. ولما كان هذا القرن قد احتفى بقوة الإنسان وحاول قهر الأهواء الطبيعية، فإنه استحق أن يكون قرناً «أرستقراطياً» بامتياز. تشهد على ذلك فرنسا القرن السابع عشر بما هي بلد أرستقراطية الملك لويس الرابع عشر؛ حيث تم إحياء أمجاد الفروسية، وإقامة المسافات الفاصلة بين الحاشية والرعية، وبين الشأن الخَاصّ والأمر العامّ، وبين الشأن الملوكي والأمر السوقي، وبين الأكابر والأصاغر والأشراف والأراذل. . . وهي الصنيعة الفرنسية التي كان نيتشه معجباً بها أشد ما يكون الإعجاب، حتى نسب القرن بأكمله إلى فرنسا فدعاه: «القرن السابع عشر الفرنسي».

هذا وتجلت أرستقراطية هذا القرن باعتبار أنه كان قرن إقرار التراتبية، واحتقار النذالة، وامتهان الحيوانية؛ مع ما اقتضاه ذلك من غلظة القلب وشدة الطبع، وميل إلى الشراسة والفظاظة، وما تطلّبه من معاداة الحس الطبيعي بمعناه الرومانسي. هذا ولقد اتبعت الأرستقراطية الميل إلى السيادة القائم على الإيمان بالذات والثقة في النفس؛ ومن ثمة اتسم موقفها اتجاه الماضي بضرب من الحرية توظفه لا يوظفها وتستثمره لا يُثمرها. ولا غرابة أن نجده أيضاً ـ ويا للمفارقة! ـ العصر الذي شهد الإقبال على «التنسك»، لا

(٢٨٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩، الفقرة ٤٠.

بما هو علامة ضعف، كما كان الشأن عليه على عهود المسيحية السابقة، وإنما بوسمه أمارة اقتدار النفس على السيطرة على الطبيعة واستملاك زمامها؛ أي المقدرة على إخضاع ما جمح من الأهواء وجنح[٢٨٧]. ولما كان هذا القرن قرن السيادة، فإنه ما كان ليسمح للفرد ـ بما هو الكائن الضعيف الذي شأنه أن تتناهبه الأهواء ـ بأن يظهر ويتبدى، بل كان، من الناحية الفنية مثلاً، يبتدر إلى محو آثار الفاعل الفني، وتصيير العمل الفني مشابهاً للحياة بأكبر قدر. ولذلك جاء أسلوبه، مثل حياة عصره، نقياً دقيقاً حراً طليقاً، وأنشأ الفكرة الكلاسيكية التي كانت تجعل الفنان في خدمة الفن تجاوزاً لشخص الفنان ذاته[٢٨٨].

أما القرن الثامن عشر، فإنه كان على النقيض من سالفه في كل شيء تقريباً. ذلك أنه لئن دعانا القرن السابع عشر إلى فهم الإنسان على حقيقته؛ أي بحسب طبيعته، فإن القرن الثامن عشر كان يبحث عن نسيان طبيعة الإنسان هذه. أكثر من هذا، أنشأ ذاك العهد صنيعة مسيخة للإنسان، وذلك بأن رام تصييره مطابقاً ليوتوبيته ـ ذاك كان قرن القوة المجسدة، وهذا صار قرن المثال المنظور. وبالجملة، القرن الثامن عشر قرن اتسم، على مستوى النظر، بالأنوار، كما اتسم، على مستوى العمل، بالثورة. ومن ثمة، كان هذا القرن قرن «اليوتوبيا» لا الواقعية، أو قرن «مثال الإنسان»، لا الإنسان ذاته، وقرن «دغدغة الطبيعة وعبادتها»، لا قرن تملك الطبيعة وقهرها، وقرن «غرور الأنا» وكبريائها وحبها الظهور، لا قرن الفرد خلف عمله، وقرن الفنان «الداعية الاجتماعي»، لا قرن الفن. فاتسم لذلك بالسطحية والوجدانية والإنسية، مخالفاً بذلك سمات القرن السابق عليه، بل متراجعاً عن مكاسبه مسفاً مزرياً[٢٨٩]. وبقدر ما قسا القرن السابع عشر على القلب واشتد عليه وقهره، صار هذا القرن قرناً عاطفياً وجدانياً مجاملاً نفسه، بل جباناً غوغائياً. ولئن كان القرن السابق قرناً استعراضياً مروضاً للرغبة والطبيعة والهوى، فإن هذا القرن صار قرناً تحررياً سطحياً حماسياً مندفعاً اندفاعاً روحياً، بمعاني هذه الأوصاف السلبية. وما زال نيتشه يهجو هذا القرن وأهله، ويشتكي من

---

(٢٨٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩، الفقرة ٤٠.

(٢٨٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦ ـ ٢٧، الفقرة ٣٦.

(٢٨٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧، الفقرة ٣٦.

وهنه وضعفه وشدة رعونته وقلة مروءته، حتى صوّره بصورة القرن أسير سمات الأنوثة.

ومن علائم هذا العصر التي يحصيها نيتشه القول بفكرة «الإنسان الطيب» و«الإنسان الخيّر» الذي أفسدته المؤسسات السيئة؛ يعني الحكام الطغاة والقساوسة المرعبين، والقول بأن العقل هو السلطة العليا، والإيمان بتقدم التاريخ بما سيره انتصار على الخطأ، والإيقان بأن المستقبل هو التقدم، والدعوة إلى يوتوبيا دولة مسيحية، واعتبار الزواج صناعة جنسية مسيحية، والدعوة إلى تحقيق مملكة «العدالة» القائمة على عبادة «الإنسانية»، والتنادي إلى الحرية. . . والحال أن هذه العلائم، إن هي تؤملت، أظهرت لا محالة أنها هي التي بدءاً منها تعيّن «الإنسان الحديث» وتحددت أفكاره الموسومة بوسم «الأفكار الحديثة»(٢٩٠).

وما هذه «الأفكار الحديثة»، إن هي اعتبرت، سوى تجسيد لمثال القرن الثامن عشر الروسوي؛ عنينا بذلك مثال ذاك الفيلسوف الذي وضعه نيتشه على عتبة الحداثة مبشراً مفتتحاً. وهو مثال قام على كراهية الثقافة الأرستقراطية، وعلى رعونة وأنوثة النازع الإنساني، وعلى توهينه وتخليقه. وقد مثله روسو بدعوته إلى «الطبيعة»، وقوله بفكرة «طيبة الإنسان»، وإيمانه بالغلبة لمبدأ «الوجدان». فكان أن قاد بذلك إلى عموم حقد لا نظير له ضد الأرستقراطية، وإلى دغدغة لعواطف السوقة كافة ـ وتلك على التحقيق مسيحية مستأنفة(٢٩١) شأنها أن تنصر الوهن على القوة، والأنوثة على الرجولة، والرعونة على المروءة. والحق أن روسو هو طراز «الإنسان الحديث»، أو هو بالأحرى: «الإنسان الحديث الطرازي أو النمطي»؛ أي أنه نمط من ضعاف النفوس ألف بين المثالية والرعونة، وكائن احتاج دوماً إلى «كرامة خلقية» حتى يتحمل ذاته الرعناء الوهناء، وفي الوقت ذاته هو كائن مريض بالعجب الذي لا يبلغ منتهى والمخيلة التي لا حد لها. يدعو إلى العودة إلى الطبيعة، وأية عودة؟ العودة هنا «رجعة» إلى أسفل سافلين وانحدار إلى البهيمية التي طالما حاربها القرن السابع عشر. أما العودة الحقة التي ارتضاها نيتشه، فهي على التحقيق «صعدة» و«هبّة» و«قومة» إلى قوة الطبيعة؛ أي تحقيق لطبيعة الإنسان وعبقريته الوثنيتين

---

(٢٩٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 75-76, para. 9 [130].

(٢٩١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p.18, para. 14.

العَليتين اللتين سمحتا للمرء برفع التحدي، وإنجاز المهمات السنية الجسام، بدل ملالة الأعباء الصغيرة الحقيرة الدنية التي شأنها أن تنزل بالإنسان إلى مرتبة الدون(٢٩٢).

ولئن قارن نيتشه إنسان القرن الثامن عشر بإنسان قرن غيره، فإنه قارنه بإنسان عصر النهضة أو بإنسان القرن السابع عشر، فأبان عن سقطه ووهنه، ووجد أن إنسان روسو ألّف بين متناقضتين: تحقير الذات، والعجب بها في آن. وما ذاك عنده إلا دليل على غياب إرادة الهيمنة والسطوة. فهو، من جهة أولى، يدعي السمو بالأمور باتباع مسلك تخليقها، وهو، من جهة ثانية، بما أساسه غل وحقد، يبحث لشقوته عن سبب، فلا يجده إلا في الأرستقراطية، فيناصبها العداء الشديد. وهو لما يشتكي من فساد الإنسان يغيب عن ذهنه أنه «ما كان فساد الإنسان باعثَ اللعنة التي حلت به، وإنما بالضد رعونته وتخليقه [هما اللذان أفسداه]»(٢٩٣).

وإن ما زيّن هذا القرن، في نظر المؤرخين ـ سواء من جهة النظر (الأنوار) أو من جهة العمل (الثورة الفرنسية) ـ هو ما شانه على التحقيق في رأي نيتشه. إذ لربما ما ناصب فيلسوف العداء لهذين الحدثين قدر ما فعل نيتشه. ففي ما خص حركة الأنوار ـ مفخرة القرن الثامن عشر ـ رأى نيتشه أن هذه الحركة بتوسلها الإيمان بطيبة الإنسان التي لا تفسدها، في نظرها، سوى المؤسسات السياسية والدينية القائمة، وبتنصيبها العقل سلطة أعلى ومرجعاً أسمى، وبنظرها إلى التاريخ بما هو تقدم ونصرة على أخطاء البشر ـ مع ما يتضمنه ذلك من تفاؤل بالمستقبل ساذج، وبارتمائها بين أحضان النزعة الإنسية حد تقديسها الإنسانية، وبيوتوبيتها الحالمة بتحقق مملكة العدالة لها. . . إنما هي عملت، على التحقيق، على تنمية وتطوير الإنسان بما هو حيوان عامي قطيعي إمّعة تابعة ـ ذاك الذي لم يعرف للاستقلال طعماً، ولا للحرية مذاقاً، والذي هو إنسان اضطرار لا إنسان قرار. وسواء تعلق الأمر بحركة التنوير القديمة، التي قادها سقراط، أم بحركة التنوير المستحدثة، التي قادها روسو، فإن انتشار «الأنوار العقلية» كان دوماً وسيلة جبارة لإفقاد الناس الثقة في أنفسهم، وصناعة ذاك الإنسان المتردد العائر الضعيف الإرادة المحتاج إلى

(٢٩٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 68-69, para. 9 [116].

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٨٢-٨٣، الفقرة ٩ [١٤٦].

رابطة الألفة والجماعة، المحوج إلى المساعدة(٢٩٤). فأنى لدعاة الأنوار من «العقلانيين» ادعاء أن هذه حققت للإنسان السعادة، بله فائضها، الذي لم يقدر له أن يدركه طيلة تاريخه المديد؟ إنما الأنوار حققت للإنسان على الأصح الشقوة، بله مزيدها، بما تسببت له فيه هي معاناة ومقاساة لم تشهد لهما البشرية نظيراً إن في القوة أو في الحدة. والحق يقتضي منا القول إنه حيثما وجدت الأنوار وجدت الشقوة(٢٩٥). هذا ولئن كانت للأنوار، قديماً وحديثاً، من فضائل، فهي تهييء الحيوان القطيعي لينقاد لراعيه، أي لينقاد كما تقاد البهائم ويساق كما تساق - والسوقة من السَّوْقِ لا من السُّوق. فقد دلت التجارب التاريخية على أن أصحاب الهمة والشأن من عظماء التاريخ توسلوا الأنوار بساطاً إلى حمل العامة على تحقيق عظيم الإنجازات. خذ بنا إلى كونفوشيوس في الصين، وعرّج بنا على الإمبراطورية الرومانية، ومل بنا إلى البابوية في عهد قوتها، وقف بنا على عهد نابليون. . أينما حللت تجد العمل على تطويع الرجال وتسخيرهم. فالأنوار توهمت أنها حققت «التقدم» و«الديمقراطية» و«العدالة» وسائر «الأفكار الحديثة»، ولم تكن على التحقيق إلا خدومة للأرستقراطية سخرية. ولهذا، لزم الاستدراك بالقول: أنى وجدت عصور أرستقراطية زاهرة، فثمة علامة على استخدام الأنوار، أو على الأقل التسامح مع وجودها والتساهل. ولنا في تعامل الباباوات مع حركة التنوير النهضوية خير مثال(٢٩٦).

غير أن روبسبيير (١٧٥٨ ـ ١٧٩٤) وأمثاله من قادة الثورة الفرنسية ما كانوا أسياداً وإنما كانوا عبيداً، وما أحسنوا قيادة سوقة الثورة الفرنسية، فكانت بذلك ثورة عبيد لا ثورة أسياد؛ وبمعنى آخر، كانت ثورة وضاعة المسيحية لا ثورة قوة الوثنية. قال نيتشه: «ما من شك في أن كل ثورة قامت إلا ونقلت أفكار المسيحية وأحكامها إلى جو من سفك الدماء وارتكاب الجرائم»(٢٩٧). ولعل الثورة الفرنسية لم تكن لتشكل استثناءً، فهي سليلة الإنجيل، إنجيل المتواضعين. وليس ثمة من فارق يذكر بين إنجيل الثورة (كتاب روسو) وإنجيل الفقراء (إنجيل المسيح)، فهما معاً أشاعا قيم الأنوثة

---

(٢٩٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 213, para. 444.

(٢٩٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٢، الفقرة ٥١٣.

(٢٩٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٣، الفقرة ٤٤٤.

(٢٩٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 58, para. 43.

بدل المروءة، والوضاعة عوض الرفعة، والسقامة محل الصحة، ومملكة فقراء الروح مسد أقويائها. أين هو إيمان السادة الإغريق بذواتهم؟ أين هو ترفّعهم عن الشغل الكادح المذل؟ أين هو اقتدارهم على أنفسهم؟ أين هو تهذيبهم لأجسادهم؟ أم أين هي بساطة عيشهم؟ لقد اختفى الطراز الإغريقي الأرستقراطي وسد مسده طراز الإنسان العبقري العصابي المريض (روسو) الذي يقاسي ويعاني بدل أن يستقوي ويستقدر؛ ممهداً الطريق بذلك للإنسان معادي اللذة والمتعة (شارل بودلير ١٨٢١ ـ ١٨٦٧)، آرثير شوبنهاور) وللبورجوازي (عبد المال) وللعامل (عبد الآلة). أكثر من هذا، ظهر طراز من ضعاف العقول ـ مثل المجنون والمجذوب والعبقري المخبول ـ وكلهم عصابيون، كما ظهر الفنان الضعيف الإرادة الخائف من الجموع «داعية الطبيعة» (إميل زولا (١٨٤٠ ـ ١٩٠٢)). وإن المسيحية لهي مذهب التسوية التي حرضت الأخس على الأنفس، فأذاعت بذلك في العالم سر التمرد والثورة، وكانت «انتفاضة الجماهير ضد كل ذي قيمة، كانت إنجيل المتواضعين»[(٢٩٨)]؛ أي أنها بثت الحقد في نفوس المستضعفين ضد الأمر الأرستقراطي الجميل المكتمل. وما طلب الديموقراطية، الذي يدفع الناس إلى الثورات، سوى تحقيق المساواة المسيحية[(٢٩٩)]. ثم إنها ثورة طلاب الحضارة وبغاة المدنية، أولئك الضعفة الجبنة الكسلى السُّقَّط المطالبين بالمساواة؛ أي المطالبين بتطبيق المسيحية، بله اليهودية[(٣٠٠)].

ولا ينفي نيتشه أن تكون مطالب «المساواة» قد ظهرت لدى الغوغاء حتى قبل الثورة، وذلك بسبب تنامي الطبقات الوسطى وما أدى إليه من صعود الطراز البشري الوضيع قوة وعقلاً، ولا نفى أيضاً أن تكون الثورة الفرنسية قد سُبقت بثورات عبيد أخرى نسجت على منوالها، لكنه يرى أن هذه الثورة، بما هي كانت «آخر أكبر ثورة عبيد»[(٣٠١)]، هي التي عززت هذا التنامي وآزرته. فكان من آثارها هيمنة القطيع على سائسيه، ما تأدى بدوره إلى نتائج مشؤومة. منها إعتام الروح واغتمامها؛ أي أفول تلك السمة التي ميزت

---

(٢٩٨) المصدر نفسه، ص ٥٨، الهامش ٦، وص ٢٥٥.

(٢٩٩) المصدر نفسه، ص ٥٨، الهامش ٤، وص ٢٥٥.

(٣٠٠) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881,* p. 630, para. 8 [47].

(٣٠١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 91, para. 47.

الحضارات النبيلة الرفيعة التي مثلت، في حسن توليف، الجمع بين المظهر الرواقي الذي مقامه على الهدء والصبر والاحتمال، والمظهر الجذل السعيد الذي مداره على الفرح والتحدي والإقبال على الحياة. فكان أن صار هذا التوليف إلى التبديد، وحدث أن تنامى الإحساس بالمعاناة والألم والمقاساة، وفقد التوازن، وأظلم الكون وأعتم، ولم تعد الحضارة تلعب دورها على التحقيق. ومنها نمو الرياء الأخلاقي؛ أي نمو إرادة التميز بتوسل أخلاق العامة نفسها وفضائل السوقة ذاتها؛ من شفقة وإحسان ورحمة. وتلك عين المفارقة: إذ كيف يمكن طلب الميزة بما ليس سبيله إحداث المزية على الخلق؟ فإذاً كان الرياء أمراً مقضياً! ومنها التكامل والتعايش السوقي في الدون والهوان. وهو التعايش الذي قام على إلغاء المسافات والامتيازات، وتحلل النخب وتدمير العبقريات، واستعيض عنه بـ «الحس الجماعي» و«الروح الجماعية» و«المنزع الوطني»... فكان أن ظهر نمط من التفكير مداره على الرغبة في تحقيق ازدهار أكبر عدد ممكن من الناس، وظهور طراز جديد للبشر هو طراز الإنسان الوضيع الذي صارت له السيطرة زمن الحداثة على الطراز الرفيع الأرستقراطي المثمر. وقد فرض هذا الطراز «الذوق الديمقراطي» القائم على عدم مراعاة الفروق والمسافات والتمايزات. وحدث أن كانت الثورة رصاصة الرحمة التي أطلقت على الرجال العظام ذوي الهمة والنفس الأبية والمهمة الجسيمة. فكانت الثورة بذلك قاتلة عصر العظمة(٣٠٢). أكثر من هذا، لما عملت الثورة على تفجير العقلية الأرستقراطية نافثة، بسبب من أصلها المسيحي، السموم ضد الإحساس بالاحترام والمسافة والامتياز، ساغ القول آنها: «إن الثورة حطمت نازع التنظيمات الاجتماعية الكبرى»(٣٠٣).

والحال أن الثورة الفرنسية لم تحدث لأن العبيد ثاروا وحسب، وإنما أيضاً لأن النبلاء وهنوا فهانوا. ذاك أننا عندما نمعن النظر في ظروف وشروط نشأة النبتة البشرية النشأة الصحية القوية نجد أنفسنا منقادين إلى التسليم بأنها نمّت في ظروف مخالفة لظروف الدعة وبحبوحة العيش ولذاذته؛ أي في ظروف خطرة صعبة، ما سمح لها بصقل مواهبها وتنمية قواها، بل تصيير إرادة حياتها إرادة قوة مطلقة وتفوّق بلا نظير. فما هو ضروري لنمو

(٣٠٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 248, para. 35 [22].

(٣٠٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 24, para. 28.

بني البشر إنما هو الخطر المحدق والقسوة والعنف والميز؛ أي كل ما لا تطمئن إليه رذالة الناس(٣٠٤). وبالقياس، النبل إذاً على التحقيق سليل الحياة التي تكون محفوفة بالمخاطر المداهمة، إن هي انتفت ومال النبلاء إلى حياة الدعة والسكينة، دخلهم العياء آنها، فنسوا المخاطر واستمرأوا الهدء، فكان أن انحطوا وانحدروا حتى صاروا كالعوامّ لا يؤمنون بقيم نبلهم. وهذا ما حدث زمن الثورة الفرنسية. وبالجملة، الثورة أصل البلاء. فهي التي استحدثت «الأفكار الحديثة»؛ شأن فكرة «التقدم»، وفكرة «المساواة»، وفكرة «الديمقراطية»، وفكرة «السعادة»، وفكرة «الوطنية». وهي أفكار إن تؤملت ظهر أنها كانت آراء تآمرية ناتجة عن إرادة الفئات المستضعفة المكبوتة المقموعة الفاشلة المريضة الهيمنة على أسيادها الأقوياء المنتصرين المنتشين السعداء. ولذلك، لربما لم يعادِها نيتشه لمنزعها الدموي الذي بدا له أشبه ما يكون بالمزحة، ولا لمنزعها اللاأخلاقي الفظيع الذي سارت عليه، وإنما لأخلاقها العامية الرذلة، و«لحقائقها» الحداثية؛ من «عدالة» و«حرية» و«مساواة» - وهي «الحقائق» التي بها ظلت أسيرة الأنفس الرديئة السيئة - ولطريقتها المؤسفة في هزم سلطات الطبقات العليا. ومن ثمة، فإن ما أضفى طابع العظمة الكاذبة على هذه الثورة الرذلة هو الطريق الدموي الذي سلكته والذي أوحى إليها بقوتها. وما كانت قوية، وإنما سوقيةً كانت(٣٠٥).

ذاك هو القرن الثامن عشر الأنثوي وتلك أحداثه التي شانته. وهو قرن انتهى إلى ضعف ما كان له نظير، وأحداث آلت إلى ثورة عبيد **غير مسبوقة**. فلننظر في ما خلفه: الحق أن القرن التاسع عشر، إن قورن بما سبقه، ظهر أنه فاقه بهيمية وخلاسية وشراسة وطبيعية وواقعية ونزاهة؛ ومن ثمة فضل عليه. لكنه، من جهة أخرى، أبدى عن إرادة وهنة ووشى بقوة خائرة، فصار بذلك قرناً جبرياً قدرياً تشاؤمياً عدمياً حزيناً سويدائياً(٣٠٦). ولئن عَنَّ لنا أن نحصي جوانبه القوية، قلنا: إنها، من جهة، ولعه بالأمور الفريدة الغريبة النادرة، إذ كان بذلك أقرب إلى روح القرون الوسطى منه إلى القرن الثامن عشر. ثم إنه قرن الثورة على الثورة (نابليون)، وقرن التحرر من الخوف من

(٣٠٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٢ - ٢٧٣، الفقرة ١١.

(٣٠٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 68-69, para. 9 [116].

(٣٠٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 29-30, para. 40.

العقل ـ ذاك التخوف الذي شكّل شبح سالفه وفزّاعته. إذ ها هو من جديد ما عاد الإنسان يجل العقل أو يبجله. وتلك ردة فعل ضد الأنوار؛ إذ صار بمكنة الإنسان من جديد أن يقول بمبدأ «اللامعقول» و«المحال» و«العبث»، وأن يحب المجازفة والمغامرة بدل الرزانة، وأن يصير شاعراً غنائياً عوض تغني سلفه بالواقعية. ما عاد الناس يهابون الأمر المضحك ولا المحال، وصاروا لا يخشون البحث عن الوجه الآخر للأشياء: أكان وجهاً معادياً للأخلاق أو العقل أو الدين أو الذوق العام. صار الناس إلى استحسان ما كان يعد من قبيح الأمور: إن قدروا على ما كان يعد فظيعاً ركبوه، وإن علموا ما كان يعد واجباً كبتوه، صاروا إلى الاعتقاد بأشر اعتقاد. ومن ثمة تخلصوا من المفهوم المثالي عن «الخير» بما هو الشأن المرغوب فيه. فكان أن شرفوا الشيطان بعد أن كان مرهوباً، وحدث أن آمنوا بالشر بعدما كان مهاباً. وبالجملة، ما عاد الناس يهابون مثال النهضة القوي الجريء الأرستقراطي، بل صاروا يطلبون عوائدها(٣٠٧).

ومن سمات هذا القرن التاسع عشر أنه اطرح المثالية والرومانسية، وأقبل على الواقعية ومجابهة الوقائع والصبر عليها، بله الخضوع لها حد الجبرية. والشواهد على ذلك تمثلت في البحث عن نظريات من شأنها أن تبرر خضوعه الجبري القسري للوقائع. وما نجاح هيغل في استئصال شأفة «النزعة العاطفية» و«النزعة الرومانسية» إلا نتيجة جبرية فكره وإيمانه بأن المنتصر دوماً محق لا مبطل وتقريظه ـ بله تقديسه ـ الدولة. والمثال بالمثال يذكر؛ فهذا مذهب شوبنهاور الجبري ذهب صاحبه إلى أننا ما نحن سوى كائنات متبلدة شأننا أن نلغي ذواتنا بذواتنا، ما انتهى به إلى إلغاء الاختيار والقول بالاضطرار. وما ذلك إلا الشهادة على انتصار النزعة الجبرية بما تقتضيه من إحياء لنظرية «الوسط» و«التكيف»، ومن اختزال للإرادة إلى منعكسات مشروطة، بل ونفيها بما هي علة فاعلة. تضاف إلى ذلك شهادات أخرى وتصديقات؛ مثل نظرية التأمل الموضوعي التي ما عادت تأخذ الإرادة بعين النظر إلى جوهر الأشياء. علاوة على سيادة النزعة القائمة على الصرامة الحسابية، وكذا النزعة الطبيعية التي صارت إلى إلغاء «الأنا»... ولئن كان هيغل قد فتش عن العقل في كل ركن فلما بان له استسلم إليه وركن، فإن غوته آمن هو الآخر بضرب من

(٣٠٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٠، الفقرة ٩٢.

الجبرية السعيدة في درك الكل المستسلمة إلى الكلية التي تغمر الأشياء غير المتمردة ولا المتبرمة[٣٠٨].

وبهذا ظهر أن القرن التاسع عشر خاض صراعاً مريراً ضد القرن المتقدم عليه. والحق أن هذا القرن أنشأ طرازين بشريين حاربا بكل ما أوتيا من قوة وهن القرن الثامن عشر. هذا نابليون (١٧٦٩ ـ ١٨٢١) حارب القرن الثامن عشر الثوري الرومانسي العاطفي، وذلك بعد أن أدرك، بما أنه كان فرداً لماحة ألمعياً رائية، ضرورة تجاوز «الإنسان المريض»؛ ومن ثمة التوليف بين «الإنسان الأعلى»، الذي داوى سقمه، و«الإنسان الرهيب» الذي لم يعد يخشى الواقع، بل عادت تراجيديته تكمن في أن يتعاطى السياسة بمعناها النبيل. وإن حركته لتعبر عن مروءة عصور القوة ـ اليونانية والرومانية والوسيطية والنهضوية ـ المستأنفة المستعادة. إنها لتعبر عن «الكل» أو «الجملة» أو «الشمولية» بما هي الصحة والشهامة والإقدام؛ أي بما هي الاستقامة والأسلوب العظيم في تصريف الأمور وإيالتها وإعادة اكتشاف أقوى نازع في الحياة؛ نعني نازع الاستقواء، وتأكيد إرادة الهيمنة والسيطرة على نحو فريد بديع[٣٠٩]. وبالجملة، إن محاولته لهي تجاوز القرن الثامن عشر بإحياء فضائل الإنسان المحارب المصارع من أجل القوة[٣١٠]. وهذا غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢)، ولئن كانت محاولة نابليون سياسية، فهذا محاولته كانت ثقافية، وقد قامت على تصور ثقافة يكون من شأنها أن ترث أفضل ما خلفته الثقافة البشرية[٣١١]. لقد حاول الرجل أن يهزم في نفسه بقايا القرن الثامن عشر؛ نعني النزعة العاطفية والتحمس للطبيعة وضعف الحس التاريخي والمثالية والنزوع الثوري الحالم؛ مداوياً ذلك كله بالإقبال على علم التاريخ الحق والرفد من العلوم الطبيعية والإقدام على القدامة. . . وقبل هذا وذاك، الإقبال على النشاط العملي الذي لا ينفصل عن الحياة. كان الرجل يريد أن يحقق التوليف الكلي الجامع أو «الإنسان الكامل»، فصارع ضد انفصال العقل والحساسية والعاطفة والإرادة، ناحتاً نفسه بنفسه نحتاً عصامياً مكيناً، موافقاً على الخطوات الجبارة لكبار الواقعيين، ولا سيما منها خطوات

---

(٣٠٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩ ـ ٣١، الفقرة ٤٠.

(٣٠٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 112, para. 10 [5].

(٣١٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 295, para. 73.

(٣١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٥، الفقرة ٧٣.

نابليون ـ الرجل الأسمى الوحيد الذي عاشره غوته حقاً[٣١٢]، ولقاؤهما يشهد على ذلك. ثم إن غوته طمح إلى تجاوز القرن الثامن عشر بالعودة إلى ضرب من إنسان عصر النهضة، وذلك بتوسل طريق تجاوز الذات التي كانت مريضة بما ورثه من القرن الماضي، وبتوسل صورة إنسان قوي مقتدر على نفسه متعال على سفاسف الأمور طالب لمعاليها، مستقو الاستقواء الأحق لدرجة القدرة على الإفادة من غنى الروح والطبيعة، متسامح متساهل لا عن ضعف وإنما عن قوة. وبالجملة، لقد طبع الرجل قرنه بما كان يتوق إليه: انفتاح على الإرث الثقافي لأسمى الحضارات، واقعية تجرؤ على احترام الوقائع... غير أن محاولته خَصَّته لوحده، وما عمت مجايليه؛ إذ كانوا دون مستوى الرجل. وتلك حدود القرن. إنما عانى العصر من «الفوضى» و«العدمية» و«الإخفاق» معاناة دفعته إلى حد التعلق من جديد تعلقاً دائماً بالقرن الماضي؛ أي بالرومانسية والغيرية والأنوثة والنزعة الطبيعية[٣١٣]. وحبذا لو ورث عناصر قوة القرن السالف؛ نعني لامبالاته وجذله وبهجته وأناقته ووضوحه الروحي...

وهكذا، فعلى مستوى الأخلاق كان القرن التاسع عشر قرن الرياء[٣١٤]؛ أي قرن الإيمان المنافق بالواجب الخلقي. وعلى مستوى الأدب سرعان ما أصابه داء الرومانسية مثلما أظهرت ذلك صورة الإنسان النبيل في أعمال جورج غوردون بيرون (١٧٨٨ ـ ١٨٢٤) وفيكتور هيغو (١٨٠٢ ـ ١٨٨٥) وجورج ساند (١٨٠٤ ـ ١٨٧٦)، وصورة الإنسان المتشائم في المذهب الطبيعي (إميل زولا). وعلى مستوى الفكر هيمنت النزعة التاريخية الرومانسية وإيديولوجية التعصب للمضطهدين والمستضعفين في الأرض (الاشتراكية). وعلى المستوى السياسي عادت النزعة الغيرية والنفعية، وما تقتضيه من قول بالمساواة والديموقراطية، إلى الطفح من جديد[٣١٥]. وبالجملة، ورث القرن التاسع عشر عن سلفه النقائص الدميمة التي دفعته إلى معاودة الإحساس بالمعاناة: التعصب الأخلاقي، الضعف للمضطهدين والسوقة والمرضى، الغل على صاحب الامتياز والمزية عن الخلق، الإيمان بالتقدم، عبادة الإنسانية،

(٣١٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 99-100, para. 9 [178].

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠، الفقرة ٩ [١٧٩].

(٣١٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 72, para. 161.

(٣١٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 75, para. 9 [130].

الخيلاء العامية الرذلة الرومانسية[٣١٦]. أكثر من هذا، ورث القرن التاسع عشر من سلفه ما لم يشفعه نيتشه أبداً للقرن الثامن عشر: تفاؤليته البليدة المفرطة التي زينت الإنسان حد الإسفاف وأضفت عليه طابعاً عقلانياً قصياً... لكن ما لم ينتبه إليه أهل ذاك القرن هو ما تنبأ به باسكال من أنه من غير الإيمان المسيحي يصير الإنسان في اعتبار ذاته، مثلما صارت الطبيعة والتاريخ، مسخاً وفوضى. وهو ما تحقق بالفعل لهذا القرن على يد شوبنهاور الذي ذهب إلى حد الدعوة إلى إنكار التاريخ، بما هو فوضى، والطبيعة، بما هي كائن مسيخ، وأتبعه ذلك بإنكار الإنسان نفسه. ولئن كان باسكال قد استشف أن عجزنا عن درك الحقيقة ناتج عن سقوطنا الأخلاقي، فإن شوبنهاور انتهى إلى النفي المحض وإلى العدمية.

تلك هي مشكلة القرن التاسع عشر، وتلك التباسيته: وجه قوة يلبس لبوس ضعف وبالضد. وهي مشكلة محيرة حقاً؛ مشكلة دفعت نيتشه حد التساؤل: ماذا لو كان جانبا العصر، القوي والضعيف، متماسكين متكاملين؟ أليس ذلك يدل على انتمائهما لوجه واحد؟ أَوَليست البينونة بين مِثَالَيْه وتعارضهما مجرد ألعوبة في يد عليا تسوسها السياسة كلها وتديرها الإدارة؟ أَوَلا ينبئ ذلك عن وجه عظمة كامنة ويشي بقوة خفية؟ أَوَليس التوتر دليلاً إلى نزوع نحو الاستقواء؟ لربما كان عدم الرضا والقبول بالعصر والقول بالعدمية أمارات بشرى؟ من يدري[٣١٧]!

هو ذا التاريخ، وهذه عصوره ـ هذا إن كان للتاريخ عصور، وإلا فهو أقرب إلى مجرد حقل عود أبدي لزمن القوة والوهن، مع غلبة أزمنة الوهن على أزمنة القوة. هو ذا التاريخ، وهذه فلسفته ـ هذا إن كانت للتاريخ فلسفة حقاً، وذلك بعد أن هوى نيتشه على كل مفاهيم فلسفة التاريخية التأصيلي منها والمنهجي. أَوَليس شأن نيتشه أنه هو الذي قال: «لا» لوجود أمر اسمه «المسار الكلي» للكون متصوراً بما هو «نسق» أو «نظام»، وقال: «لا» لأمر اسمه «الكلية» أو «النظر الكلي» إلى الوجود. إذ ما من تقويم للوجود عنده إلا وهو «تقويم إنسي جزئي» يريد فيه «الجزء» المفتت أن يصير «كلاً» شاملاً، وما من شيء يعتبر متعلقاً بغايات الإنسانية إلا والشأن فيه أن يستند إلى فكرة واهمة

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ٦٩، الفقرة ٩ [١١٦].

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٤، الفقرة ٩ [١٨٦].

هي فكرة «الكلية» ذاتها أو «الجملة». وما كان العالم على الإطلاق «كلاً» عضوياً أو «جملة»، وإنما هو «فوضى» و«أشتات»؟ أَوَليس بهذا يتبدّى أن نيتشه فكّك أوائل مفاهيم فلسفة التاريخ ـ «الكلية» و«المسار الكوني» و«النظام الأخلاقي» و«التاريخ الكوني». وما اكتفى بذلك، بل هو أعمل مطرقة «النقد» و«الهدم» ليهوي بها على المفاهيم المنهجية التي توسلت إليها هذه الفلسفة؛ من «منطق» أو «عاقلية»، و«سببية» أو «علية»، و«قصدية» أو «غائية»، و«وعي» أو «مسؤولية»؟ ومهما كان من أمر، فإن الغاية من هذا الفصل، الذي عقدناه للنظر في أنظار نيتشه في مسألة التاريخ ـ وهي أنظار وردت مفتتة مشتتة وعملنا نحن على نظم أشلائها ـ أبان لنا عن الكيفية التي ميز بها بين القدامة والحداثة. فلننظر في الكيفية التي ميز بها بين فكر هذه وفكر تلك.

الفصل الثاني

تاريخ الفكر الفلسفي: من القدامة إلى الحداثة

سبق أن قلنا: إنه لما خلص نيتشه إلى رفض أن يكون قد تحقق للإنسان الرضا بواقعه ـ وهو أمر تناولته فلسفة التاريخ ـ وأن تكون قد تحققت لفكره الحكمة ـ وهو أمر تناوله تاريخ الفلسفة ـ راح ينتقض المباني الهيغلية لفلسفة التاريخ القائمة على أفكار «العقل» و«الشأن الكوني» و«الرضا»، كما راح ينقض المباني الهيغلية لتاريخ الفلسفة القائمة على فكرة «الجدل» و«التقدم» و«النهاية». ولئن عنّ لنا أن نخرج من هذه المناقض بشيء عن تصور نيتشه للتاريخ الكوني ولتاريخ الفلسفة، لقلنا: إنه إنما أنشأ فلسفة للتاريخ سلبية، شأنها أنها سلبت المفاهيم التي قامت عليها فلسفة التاريخ الرسمية؛ من «عاقلية» للحدث التاريخي و«نظميته» و«غائيته»، كما إنه أنشأ تاريخاً للفلسفة سلبياً، شأنه أنه يسلب عن تاريخ الأفكار والأنظار البشرية هذه المرة، لا تاريخ الوقائع والأحداث الآدمية، المفاهيم التي استندت إليها؛ من «تقدم» و«جدل» و«تحقق» و«نهائية». وقد تحصل له أن لا تاريخ للبشر سوى العود الأبدي لعهود القوة والضعف التي كتب فيها للوهن دوماً أن يستكثر وللقوة أن تستقل. كما تحصل عنده أيضاً أن الفكر إنما هو عكس على التحقيق هذه العهود، وأنه سار إلى الانحطاط لا إلى التقدم، مثلما سار التاريخ البشري إلى التقهقر لا إلى التدرج. ولئن كنا قد درسنا في الفصل السالف ردود نيتشه على فلسفة التاريخ كما أنشأتها المثالية الألمانية، فإننا ههنا ننظر في تحقيقه لتاريخ الفكر الذي هو الركن الثاني من الأركان التي نهض عليها القول الهيغلي باكتمال الحداثة.

أولاً: تاريخ الفلسفة بالنظر أو تاريخ الفلسفة السري

تلك كانت فلسفة التاريخ السالبة كما تصورها نيتشه وكما حاولنا أن نلتقط شذراتها المتناثرة عبر مؤلفاته ونلم شعثها المنبث في تضاعيف مؤلفاته. أما عن تاريخ الفلسفة السالب، فإن نيتشه أنشأ تصوراً لهذا المجال أطلق عليه ـ مقابل التاريخ الرسمي للفلسفة الذي لم يكن ليروق لنيتشه ـ مفهوم «تاريخ الفلسفة السري». والحال أن نيتشه لم يكن ليرضيه تاريخ الفلسفة الرسمي. إذ لم يكن يجد فيه إلا شذرات منبثة حول حياة أقدم الفلاسفة من شأنه أن يبعث على الملل؛ تاريخ مليء بأشد الأفكار حمقة وأقلها اعتياداً وأكثرها غرابة؛ تاريخ حوّل خمسين مذهباً فلسفياً إلى صيغ فارغة وإلى خمسين نقداً لها. وبالجملة، لم يكن هذا النقد نقداً للمذاهب الفلسفية بحسب ما إذا كان بالمكنة العيش وفقها، وإنما كان مجرد «نقد للكلمات بالكلمات»[(١)]. تلقاء هذا التاريخ الرسمي، يقترح نيتشه للفلسفة تاريخاً سرياً. وهو تاريخ ينهض على عملين: عمل إيجاب، وعمل سلب. فنيتشه، من جهة أولى، حاول أن يقيم، من جانب كون عمله عمل إيجاب، «سيكولوجيا للفلاسفة»؛ أي ضرباً من «التحليل النفسي» لمستكنات نفسانية الفلاسفة وقف فيه على ما قمعوه في أنفسهم وكبتوه. ولذلك اعتبر قراءته لتاريخ الفلسفة ضرباً من «المساهمة في إقامة سيكولوجيا للفلاسفة»[(٢)]، دراسة هدفها: «التخلص من بعض الأوهام التي نسجت حولهم»[(٣)]. وهو، من جهة كون عمله عمل سلب، وقف بهذا عما لم يفكر فيه الفلاسفة؛ أي عن «الهم السالب» للفلسفة بما هو العجز عن قلب القيم القائمة وخلق قيم جديدة، وذلك بفعل تبعية الفلاسفة لنوازع لاهوتية وأخلاقية.

والحق أن النظر في «همّ الفلسفة السلبي» إنما هو محاولة النظر في ما لم

---

(١) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, collection folio essais; 206 ([Paris]: Gallimard, 1992), tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 87, para. 8.

(٢) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 235, para. 6 [7].

(٣) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1, p. 15, para. 38.

تحاول التفكير فيه، لا في ما فكرت فيه فعلاً؛ نعني تبعيتها للأخلاق واللاهوت. ومن ثمة، لم يكن الفلاسفة سوى مستعبَدي القيم القديمة ومستتبَعيها. ففي نسخة تشرين الأول/ أكتوبر (١٨٨٨) من كتاب **هو ذا الرجل** - التي تم تعديلها عند الطباعة - يطالعنا حديث نيتشه عن كتابه «إنساني، بل مفرط في إنسانيته» بما جعله يدرك، منذ آنذاك، أن الفلسفة هي استقصاء وبحث وتطلّب «لأشد وجوه الحياة غرابة واشتكالاً»، وأن «تخليق» تاريخها إنما عمل على إخفاء ما أسماه: «التاريخ المستتر للفلسفة»، وأن جهده معقود على تبين «سيكولوجية أكبر أسماء هذا التاريخ» تبيناً جديداً[٤]. وهي الفكرة ذاتها التي عاد ليكررها في آخر أيام حياته اليقظة[٥]. فلئن كان من شأن التاريخ الرسمي للفلسفة أن يعرض لنا تاريخها بما هو سلسلة جهود متلاحقة - مظهرية التعارض وحدية المآل - نحو الكشف عن الحقيقة؛ أي أن يجلّي لنا عن تطور تاريخ الفلسفة بأكمله ومساره بما هو العبارة عن إرادة الحقيقة[٦]، فإن نيتشه حاول أن يستشكل هذه الإرادة ويتساءل عنها. إذ لئن تؤمل حال «أحباء الحقيقة وأصفيائها» هؤلاء، لأبان أن ما كان يوجههم لذلك أمر كانوا عنه بمجهل. فليس تاريخ الفلسفة، إن هو حقق أمره، «تاريخ الحقيقة»، وإنما هو بالضد تاريخ «صرح عضوي من الأخطاء» التي التصقت بالجسد والروح، والتي انتهت إلى أن سكنت العواطف والنوازع وحكمتها. لقد أنشأ الفلاسفة عالماً منطقياً لم يكن صالحاً للحياة. ولهذا تجد نيتشه يستحضر ما ضادّ «إرادة الحقيقة»: وماذا لو كانت الفلسفة قد عبرت عن الرغبة في الخطأ؟ وماذا لو كان تاريخ الفلسفة برمّته نمّ عن رغبة في الافتراء والكذب والتدليس؟ إن سعي الفلاسفة إلى كشف الحقيقة - وقد افترضوها منطقية عقلية ثابتة خالدة - لم يؤد بهم إلى بلوغها، وإنما أفضى بهم إلى خلق «عالم حق» خال من التناقض ثابت جامد أبدي؛ مفترين بذلك على العالم الواقعي الحسي. ولو اعتبرنا

(٤) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio, essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 150, note 1 and p. 313.

(٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 247, para. 14, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 244, para. 16 [32].

(٦) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 19, para. 9 [1].

«لازمة» تطور الفلسفة عبر تاريخها ـ كما يقول نيتشه ـ لكشفنا عند المتفلسفة عن «ضرب من النقمة على الواقع ورغبة في الانتقام منه»؛ أي لأجلينا عن ضرب من الرغبة في تلغيم القيم الحقة القوية وتوق دفين إلى الانتقام من إرادة الحياة والقوة. آنها يتبدى لنا تاريخ الفلسفة سعاراً سرياً ضد شروط الحياة الأولى، وضد أحاسيس القيم المليئة بالحياة، وضد الإيمان بالحياة والانتماء إليها. والفلاسفة لم يترددوا أبداً في الإقبال على العالم شريطة أن يكون معارضاً لهذا العالم مسيئاً إليه مفترياً عليه مدلساً. ولذلك قال نيتشه: «إن تاريخ الفلسفة كان مدرسة الافتراء أكبر الافتراء»(٧).

ذلك أن الفلسفة، بما هي تحقيق لمثال نسكي معادٍ للحياة، كانت معادية للحياة الحسية أبداً لاغية. ومنذ أن وجد الفلاسفة على وجه الأرض، وحيثما قام ثمة فلاسفة ـ من الهند إلى انكلترا؛ وهما الشاهدان على منحيين من مناحي النظر الفلسفي متناقضين ـ قام ثمة حنق على الحياة الحسية وحقد ونقمة. وإن «الدابة الفلسفية» في سعيها إلى تحقيق إرادة القوة، وفي سعيها إلى الفعل النظري والنشاط العقلي والحياة التأملية الخالصة (Vita contemplativa)، كانت دوماً تكره العوائق. وما هذه العوائق عند الفيلسوف سوى الحياة الحسية؛ من طيب ملذات وحياة زوجية وغيرها. وإن الفيلسوف هو من خلع هذه الربقة، مثلما خلعها هرقليطس وأفلاطون وديكارت وسبينوزا ولايبنيتز وكانط وشوبنهاور.. أسوة ببوذا. ومن خالف هذه القاعدة، شأن سقراط الماكر، لم يخالفها إلا ليبرهن بالتجربة عليها. وإن من شأن المثال النسكي الذي يعتنقه الفيلسوف أن يوجهه نحو الاستقلال، ونحو التخلص من الربقة الحسية، ونحو المفازة، ونحو الحياة الروحية(٨). ومثلما عادى الفلاسفة الحياة الحسية، فإنهم عادوا الطريق إليها؛ نعني الحواس، وذلك مخافة أن تجذبهم إلى عالم خارج عالمهم الهادئ الساكن وخارج مملكة الأفكار الباردة، إلى جزيرة خطيرة مشمسة من شأنها أن تذيب فضائلهم، إلى جزيرة الساحرة الأسطورية اليونانية سيرسي التي مسخت رفقاء إليس إلى حيوانات خسئة. وما كانت

(٧) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 105, para. 14 [134], p. 105, et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 92, para. 210.

(٨) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), p. 123 sqq, para. 7.

للفلاسفة آذان حتى يصغوا بها إلى موسيقى الحياة. إذ كانوا يخشون كل موسيقى، بما هي موسيقى جنيات بحر فتانة غاوية لمن أطربه نغمها. وما كانت لهم أعين لرسوم الحياة، لأن مثل هذه الرسوم رسوم غواية تظهر غير ما تبطن مثل رأس جانوس...

ذاك منزع الفلاسفة إلى نزع الطابع الحسي، قام تلقاءه منزعهم إلى «الترويح»؛ أي إلى تطلب عالم الفكر وإلى النزوع نزع المثالية(٩). وبالجملة، لو تؤمل «تاريخ الفلاسفة على وجه الأرض» لأظهر أنه كان ترجمة عن حاجتهم إلى لباس قناع طرازات بشرية أخرى غير الطرازات الأرستقراطية القوية؛ عنينا بها الطرازّات الدنية؛ مثل القس والمشعوذ والكاهن ورجل الدين عامة. لقد استخدم الفلاسفة المثال القسي الزهدي شرطاً لوجودهم وسلّماً إلى استمرارهم، فكان أن صاروا إلى إنكار العالم ومعاداة الحياة واحتقار الحواس. وإن الفلسفة إذ فهمت نفسها ـ بئس الفهم ـ بأنها مثال القس، لأساءت فهم نفسها وتقنعت بهذا «المثال» القسي النسكي الزاهد الزمن الطويل(١٠).

ها هنا تلتقي «سيكولوجية الفلاسفة» بما سماه نيتشه ذات مرة «سيكولوجية الميتافيزيقا»، بما السيكولوجيا حفر في رهبة الفلاسفة من أمور عُدَّت أسباب الشقاء، ومن ثمة عوملت بعداء شديد وأقصيت من العالم الحق: الملذة، والغبطة، والقوة، والشر، والعنف. وما كان مقصيها سوى تصور الفلاسفة إلهاً هو نقيض الشر؛ أي بما هو الواقع القائم على نكران الرغبات والانفعالات. مع سابق العلم أن الحياة بلا هذين الأمرين ـ الرغبات والانفعالات ـ أشبه ما تكون بالعدم، وأن الإله بهذا المعنى عدم، وأنه من غير المنطقي أن يكره المرء أسباب الحياة نفسها بما هو يعدها أسباب عذابات جسمانية. والحال أن الفلاسفة نفوا هذا العنصر الحسي وتصوروا الوجود في ذاته بما هو وجود عاقلية مطلقة، كما نفوا «التغير» و«الصيرورة» و«عدم الثبات»، وذلك لأن من شأن هذه الأمور أن تذكر الروح المعذبة بعذاباتها وأن تدفعها إلى فقد الثقة في وجودها. والحق الذي ينبغي أن يعلم أن الروح الفلسفية الحقة ـ الروح الديونيسيوسية ـ التي شأنها أن تفيض قوة وبذلاً، إنما

---

(٩) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), pp. 280-281, para. 372.

(١٠) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 135-136, para. 10.

أمرها على أن تنصِّب الضد ـ أي الانفعالات واللاعقل والتغير ـ على رأس معنى الحياة، وذلك بما هي تكتسي دلالة لذاذة العيش، حتى وإن هي كانت لها عواقب ومخاطر وآفات(١١). فلدى الفلاسفة تنشأ الخوف من الأمر الريبي والملتبس والمتغير، مقابل الإقبال على الأمر البسيط والخالد والمتوقع واليقيني الذي من شأنه، عندهم، أن تتحقق به لهم السعادة. وإنها لعلى التحقيق سعادة أناس متعبين قلقين يحلمون بالسلم والسكينة والثبات والراحة؛ أي بما يشبه النوم العميق(١٢). وإن من شأن الفلاسفة أن كانوا دائمي الحيطة والحذر من «الظاهر» و«التغير» و«الألم» و«الموت» و«الأمر الجسدي» و«الحواس» و«المصير» و«الحتمية» و«اللامعقول». تلقاء ذلك آمنوا بالمعرفة المطلقة والمعرفة من أجل المعرفة واتحاد الفضيلة والسعادة وإمكان العلم بحقيقة الأفعال الإنسية(١٣). وهم إذ فعلوا ذلك أنشأوا عالماً ميتافيزيقياً غير هذا العالم وبالموازاة معه.

والحق أن عالم الميتافيزيقا هذا الذي أنشأه الفلاسفة قام على أحكام قيمة ظنية: لئن كان قد قام على الثقة في العقل، فلِمَ لا يصح الضد؛ أي عدم الثقة؟ ولئن قالوا: إن العالم الحق هو العالم المنطقي، فلماذا لا نقول بالضد؛ أي أن العالم الحقيقي عالم لامنطقي؟ ولئن اعتبروا أن «الظاهر» و«التغيّر» و«التناقض» و«الصراع» أموراً لاأخلاقية، ورغبوا في الولوج إلى عالم تفتقد فيه هذه الصفات، فلماذا لا نرى بالضد أنها الصفات الإيجابية الوحيدة؟ ولئن أبدعوا عالماً متعالياً مفارقاً فيه تتحقق «الحرية الأخلاقية»، واعتبروا أن الجدل طريق الفضيلة، وأن الزمان والمكان مثالين للاستدلال على الوحدة في جوهر الأشياء؛ وبالتالي الدليل على انتفاء الخطيئة والشر والنقص ـ ومنه استدلوا على وجود الإله ـ فإن نيتشه يتساءل: وماذا لو هو ثبت أن الضد هو الصحيح(١٤)؟

ثانياً؛ لئن صوّر لنا تاريخ الفلسفة الرسمي أن الفلسفة «علم خالص»، وأن البحث عن الحقيقة بحث موضوعي يتغيّا المعرفة من أجل المعرفة، لا صلة

---

(١١) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 283, para. 18 [16].

(١٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 17, para. 45.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨، الفقرة ٤٨.

(١٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 89, para. 9 [160].

لذلك بنظام الحكم ولا بذات الفيلسوف أو بشخصه، فإن نيتشه اجتهد في بيان الضد. إذ أظهر تاريخ الفلسفة السري أن على الفلسفة، مثلما تعلمت أن تكون علماً خالصاً، أن تتعلم أن تتجاهل هذا الوهم؛ أي أن تتعلم أنها علم مغرض(١٥). وغرضية الفلسفة هذه تتبدى في تاريخ الفلسفة السري، أول ما تتبدى، في أن ادعاء الموضوعية إن هو على التحقيق إلا إخفاء لشلل الإرادة وتعبها وعجزها عن الحراك(١٦). ومنه، يتبدى أن فلسفة الفيلسوف إن هي إلا «سيرة ذاتية لروح صاحبها، شأنها ألا تكون إرادية». إذ نهض الدليل على أن «لا شيء لدى الفيلسوف يتم عن شخصه بمعزل»(١٧). ولئن نحن عبرنا، إيجاباً، عن روح تاريخ الفلسفة، لقلنا: إن ما من فلسفة إلا وهي تاريخ للروح شغوف. بمعنى أدق، إن ما من فلسفة كبرى إلا وهي اعتراف مؤلفها، وأنها تشكل، سواء برغبته أم بغير رغبته، مذكراته(١٨). فشأن الفلاسفة الكبار، إذ تظهر فيهم البراءة بما هي البعد عن الغرض والنزاهة عن الذات، إنما هو ألا يعوا أنهم لا يتحدثون إلا عن أنفسهم، وهم الذين يعتقدون أنهم يتحدثون عن الحقيقة(١٩). بمعنى، أن ما يتفلسف فينا هي ذواتنا. أدق من هذا، ما يطلب التفلسف فينا هي كمالاتنا أو نقصاناتنا. بالنسبة إلى هذه الحالة تصير الفلسفة ضرورة بما هي عون وتهديء ودواء وتحرير ورفع واستقلال عن الذات، وفي الحالة الأولى لا تصير الفلسفة سوى ترف ورفاهة ولعب. وفي سابق الحالة، فإننا عندما نتفلسف تفلسف الشكوى تصير الفلسفة مرضاً والفلاسفة مرضى؛ علماً أنه عبر تاريخ الفلسفة ساد هؤلاء وفشوا وندر أولئك وتقللوا(٢٠).

وطابع الفلسفة الغرضي يتبدى، ثاني ما يتبدى، في أثر لغة القوم على فلسفتهم: فكما أن لا فلسفة بدون لغة، كذلك المقولات الفلسفية لا تنهض إلا على أساس من اللغة. فلا مقولات فلسفية عن المقولات النحوية بمعزل. والحال أنه ما كان الشأن في تنوع المفاهيم الفلسفية داخل تاريخ الفكر أن يشهد على الاعتباط والعسف والاستقلال، وإنما الشأن فيه، بالضد من ذلك،

---

(١٥) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 30, para. 3.

(١٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 16, para. 42.

(١٧) Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), pp. 33-34, para. 6.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 19, para. 52.

(٢٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 22-23, para.2.

أن يشي بالقرابة والسلالة. بل إن الشأن فيه أن ينمّ عن أنها أجزاء لنسق فكري واحد. ثمة سحر خفي لا جليّ يلزم الفلاسفة بالدوران حول المسار نفسه واتخاذ المواقع في خطاطة مسبقة لفلسفات ممكنة، وذلك على الرغم من ادعائهم الاستقلال. ثمة شيء خفي يوجههم وفيه تنتظم مفاهيمهم واستدلالاتهم. وإن هذا المسار الخفي، الذي به تتحقق قرابة الفلسفات الهندية واليونانية والألمانية، ليفسر بالقرابة اللغوية. إن الفلسفة النحوية المشتركة، والوظائف النحوية المؤتلفة، لتمارس، بضرب من الممارسة غير واع، سلطتها على الفلاسفة وسحرها العجيب وكيمياءها السرية. ولو نحن نظرنا في فلسفات أخرى، لتبين لنا أنها طرق مباينة لتأويل الكون[٢١]، ما يترتب عنه بالسلب استحالة وجود تاريخ للفلسفة يكون كونياً وعالمياً. وهذا تخم من تخوم فكر نيتشه وقف عنده وما تجاوزه. إذ ما ثبت أنه التمس له، وهو فقيه اللغة المحنك ذي الأنظار المحكمة، أمثلة وشواهد، وإنما هو ذكره وأشاح بوجهه عنه. وفي ذاك حد من حدود أنظاره. غير أن ذاك الحد كان لفلاسفة اللغة في القرن العشرين نبراساً. إذ هم فصلوا القول في صلة التفلسف بالبنى اللغوية والنحوية، وأبانوا عن تباين أنحاء التفلسف بتباين هذه.

بيد أن هذا التصور الجديد لتاريخ الفلسفة يلزم أن يتم تنسيبه. ليس معنى القول: إن كل فلسفة هي اعتراف صاحبها، وأنها تشكل ضرباً من مذكراته، وتمثل بالقياس إلى أنظاره القطب من الرحى، الوقوع في صنف من «السيكولوجيا الساذجة» التي شأنها أن تحول فلسفة المفكر إلى سيرته الذاتية؛ أي إلى «قصة» تحكي عن «الأنا»، وإلى لسان حال «الأنانة». فلقد ذكرنا تشتت «الأنا» وتفتتها، وحين تحدثنا عن أفكار الفيلسوف، بما هي تعكس سيرته، قلنا: «السيرة غير الإرادية». ثم إن نيتشه حين تحدث عن هذه المسألة، في الشذرات المخصصة، ذكر دوماً «الفلاسفة الكبار» و«الفلسفات العظيمة». ولئن ذكر من هؤلاء الفلاسفة العظام أفلاطون وسبينوزا وباسكال وروسو، فإنه نبه إلى أن الفلسفة، في حالة فلاسفة لا حياة لهم ـ شأن كانط وشوبنهاور ـ قد تكون «سيرة ذهن» أو «سيرة طبع». تظهر الأولى سيرة رجل شجاع على جشامة الفكر، تافه، تنقصه العظمة والقوة، ما عاش الحياة مِلئَها، بينما تظهر الثانية الجمود على المذهب الذي اكتمل ولم يبلغ صاحبه الثلاثين بعد، بحيث صار فكره لا تاريخ

(٢١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 52-53, para. 20.

له ولا تطور[٢٢]. وما كان لفكر الرجلين معاً أن يعبر عن تاريخ روح شغوفة، وما كان ينبغي له. فلا مجال هنا لرواية وأزمات ومصائب وقلق يمكن تصوره، بل إن فكرهما ليس حتى سيرة للروح غير إرادية[٢٣]. وفضلاً عن هذا، فقد أوضح نيتشه في رسالة إلى صديقته لو أندرياس سالومي (Lou Andréas Salomé) (١٨٦١ ـ ١٩٣٧) تبدو أنها مؤرخة بيوم ١٦ أيلول/سبتمبر ١٨٨٢ ما يقصده بقوله إن كل فلسفة هي اعترافات صاحبها: «عزيزتي لو؛ إني أشاطرك فكرتك المتعلقة بضرورة رد الأنساق الفلسفية إلى حياة أصحابها الشخصية مشاطرة الروح لروحها الأخت. لقد درست أنا بدوري، وبحسب هذا التصور، تاريخ الفلسفة القديمة بمدينة بال، وكنت أحب أن أقول لجمهوري من المستمعين: «إن هذا النسق تم نقده ومات، لكن الشخص الذي يوجد وراءه لم يتم نقده، وإنه ليستحيل قتله»، وكنت أمثّل عن هذا المذهب، الذي ذهبته في النظر إلى أفكار الفلاسفة، بأفلاطون»[٢٤]. وبالفعل، فإنه بالعودة إلى الكتاب الوحيد الذي أفرده نيتشه لتاريخ الفلسفة ـ الفلسفة في عصر الإغريق المأساوي (وفي ذلك دلالة مهمة) ـ نجده يلحّ على أنه لئن ماتت الأنساق الفلسفية، فإن «المسحة الشخصية» التي تسمح للباحث بإعادة تشكيل وجه الشخص المتفلسف لم تمت. . . وإن ما يهم في هذه الأنساق من الأقوال هو «شخصية الفيلسوف». وهي لا تهم إلا بقدر ما هي «العبارة عن الشخصية». ذاك أن «الشيء الوحيد الذي ما زال يهمنا في أنساق فلسفية تم دحضها إنما هو الشخصية التي صاغتها»[٢٥].

والحال أنه ما كان مقصود نيتشه هنا بالشخص، أو الشخصية، «الأنا»

---

(٢٢) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), p. 330, para. 481.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٠، الفقرة ٤٨١.

(٢٤) Friedrich Nietzsche, Paul Rée et Lou von Salomé, *Correspondance*, édition établie par Ernst Pfeiffer à partir d'un travail en commun effectué jadis par Karl Schlechta et Erhart Thierbach; traduit de l'allemand par Ole Hansen-Løve et Jean Lacoste, Perspectives critiques (Paris: Presses universitaires de France, 1979), p. 198.

(٢٥) فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب سهيل القش؛ تقديم ميشال فوكو، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٣٧ ـ ٣٨، و Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, collection folio essais; 140 (Paris: Gallimard, 1990), (introduction), pp. 9-11.

بمعناها الذاتي الفردي؛ وإنما كان قصده، أولاً، «الجسد» الذي تعبر عنه الفلسفة. فتلقاء التاريخ الرسمي الذي كان يجعل من الروح الذات المتفلسفة بامتياز، بادر نيتشه إلى جعله من الجسد ذاك الذي ديدنه وحده أن يتفلسف. ومن شأن الفلسفة عنده أن تعكس حالة الجسد: إن عياء ففكر متعب، وإن صحواً ففكر متيقظ. إذ لا مكنة للتفلسف ما لم يؤخذ الجسد مؤشراً وعلامة هادية ودليلاً[٢٦]: «إن ذاك الذي يفكر في عمل يومه وحياته عندما يبلغ متمه ويكون قد تعب وانهدّ، لا محالة تتفتق عن تأمله فكرة سوداوية. لكن هذه السويدائية التي تشوب فكره لا تتعلق لا باليوم ولا بالحياة، وإنما بالتعب والعياء»[٢٧]. وقس على ذلك بلوغ الفيلسوف مبلغ الشيخوخة؛ بحيث تصير له عادات سويدائية، مع ميل إلى العزلة عن الخلق، ومعاناة من الإجهاد، وضعف تغذية الدماغ، وعدم الاقتدار على القراءة المتواصلة الجادة ـ ذاك كان شأن كانط مثلاً[٢٨]. إنما الحق الذي يلزم الوقوف عنده أنه: «ما من فلسفة إلا وهي فلسفة عمر من أعمار الحياة»، وإن العمر الذي انشأ فيه فيلسوف ما فلسفته من شأنه أن يرشح مما يكتبه وأن يشي بسنه. ولا يملك الفيلسوف أن يمنع ذلك مهما شعر أن فكره يتحدى الزمن. هذه فلسفة أفلاطون شأنها أنها عكست سنوات أواسط الثلاثينيات، وهذه فلسفة شوبنهاور أمرها أنها عكست عمر شباب مجد مجهد وسويدائي[٢٩]. وما زال نيتشه يقرن الفلسفة بعمر الفيلسوف حتى استشهد برأي منسوب لأرسطو مداره على ضرورة تدمير أعمال وإنتاجات أولئك المفكرين الذين بلغوا من العمر عتياً[٣٠].

فإذاً قد تحقق أن ما من فلسفة إلا وشأنها أن تعبر عن أعراض حالتنا الفيزيائية؛ أي أن تشي بأحوالنا الصحية: إن مرضاً فمذاهب سقيمة، وإن

---

(٢٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 218, para. 6.

(٢٧) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 267, para.317.

(٢٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 16, para. 42.

(٢٩) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), vol. 2, pp. 160-161, para. 271, et Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 121, para. 6.

(٣٠) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch, oeuvres philosophiques completes; t. 2 ([Paris]: Gallimard, 1990), tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 328, para. 27 [11].

صحة فمذاهب سليمة(٣١). وما كان الأمر هنا ليتعلق بالحالة الصحية للفرد الواحد وحسب ـ الفيلسوف ـ وإنما شأنه أن يمت بالصلة إلى الحالة الصحية لحقبة بكاملها(٣٢). أكثر من هذا، لما كان الجسد مجموعة نوازع، وكان من سمة النوازع النزوع نحو الغلبة ومنازعة بعضها البعض وتدافعها بغية السيادة والهيمنة، صار التفلسف عليق النازع. بمعنى آخر، ما كان الفيلسوف هو الذي يتفلسف على وجه التحقيق، ولا الجسد على وجه التدقيق، وإنما النازع هو الذي يتفلسف. وإن «أحباء الحقيقة وأصفياءها وخلانها» من الفلاسفة الأدعياء ليجهلون تلك النوازع التي تنهض فيهم فعل التفلسف: فما هم أرادوا الحق، مثلما هم ادعوا، وإنما هي النوازع أرادت فيهم التفلسف(٣٣). أكثر من هذا، إن «مكر النازع» هنا ـ مقابل ما ادعاه هيغل من «مكر العقل» ـ يكمن في أن النوازع تتفلسف من وراء الفرد الواعي، وكأنها يد خفية. فإما هو تفلسف يترجم عن إحساس بالقوة، وإما هو تفلسف يخفي وجوداً بئيساً. إذ الشأن في النوازع أنها خلف الفكر الواعي تشتغل في خفاء(٣٤).

ثمة إذاً لدى الانسان نواة أولية أساسية هي ملهمة تفلسفه، وكأنها ضرب من «شيطان الفلسفة» بمثلما هو يقال إن لكل شاعر شيطانه الملهم. والمذاهب الفلسفية، إن اعتبرت بأنبه اعتبار، ظهر أنها وشت عن أن ما من نازع من النوازع إلا وهو حاول ذات يوم أن يتفلسف وأن يفرض نفسه بما هو آخر غاية الوجود المهيمن المسيطر. ذلك أن ما من نازع إلا والشأن فيه أن يسعى إلى أن يهيمن. وبما هو كذلك، فإنه يبحث عن أن يتفلسف(٣٥).

والمتحصل عما تقدم، أن معيار تقويم المذاهب الفلسفية يصبح: ما الذي تعنيه هذه الفلسفة أو تلك باعتبار الحياة الإنسية؟ أَوَمِنْ آثارها تقوية الإحساس بالقوة أم أنها تشكل قناعاً لحياة غير محتملة؟ إن في حياة الوعي إذاً لاشتغال النوازع(٣٦). وبالجملة، ليس التفلسف ولا صاحبه

---

(٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 237, para. 653.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٧، الفقرة ٦٥٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩، الفقرة ٥٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩، الفقرة ٥١.

(٣٥) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 33-34, para. 6.

(٣٦) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 355, para. 39 [6].

سوى تعلّة لنازع يريد أن يفصح عن ذاته ويستقوي ويهيمن(٣٧).

لكن نيتشه استقرأ في تاريخ الفلسفة أن النوازع التي كتب لها أن تتفلسف منذ سقراط إلى عصره - باستثناء حقبة الفلاسفة لعهد ما قبل سقراط - لم تكن هي النوازع الحاثة على الحياة، وإنما كانت النوازع الضدية؛ نعني النوازع المعرضة عن الحياة المزرية بها، هي التي تتفلسف. وهي على التحقيق نازعان قويان: النازع الخلقي، والنازع الديني. فمن جهة أولى: «في كل فلسفة، فإن النيّات الخلقية - أو غير الخلقية - هي ما يشكل البذرة الحقة التي عنها تنشأ النبتة بأكملها». فما الأفكار الميتافيزيقية، إن هي حققت، إلا انعكاس للأفكار الخلقية. وما نازع المعرفة بالذي يحث على التفلسف، بل ثمة نازع أقوى منه استخدمه وأعمله. فقد تحصل أن ثمة إذاً تراتباً نازعياً قيمياً. وحيثما وجد التراتب، وجد مبدأ الترتيب، ووجدت القيمة؛ عنينا الأخلاق والتحكم والتسلط(٣٨). وما زال النازع الأخلاقي فاعلاً في التفلسف، حتى صارت الأخلاق للفلاسفة ضرباً من القدر يأتمرون بإمرته. يكفي النظر في فلسفات روسو وكانط وهيغل وشوبنهاور وغوته ومونتيني وباسكال وسينيكا وغيرهم للتأكد من ذلك(٣٩). وإن الأخلاق لتشكل ضرباً من جزيرة سيرسيا - تلك الجزيرة اليونانية التي اشتهرت بساحرتها التي كانت تفتن كل الملّاحين فتسلبهم عقولهم وتفقدهم صوابهم - بالنسبة إلى الفلسفة.

وما قيل عن أثر النازع الأخلاقي في تاريخ الفلسفة أمكن قوله أيضاً عن أثر النازع الديني واللاهوتي. فالتفلسف تم دوماً بأثر من النازع النسكي. وما زال هذا النازع يفعل فعله حتى أمكن القول: ما الفيلسوف إلا سليل طراز القس وتطوير له. أوَليس هو وريثه وتريكه؟ وحتى إن هو صارعه فإنه يفعل ذلك باللجوء إلى السلاح نفسه ويتغيا الغايات ذاتها والطموح إلى السلطة نفسه. ولئن توسل القس إلى ادعاء امتلاك سلطة عليا، فإن الفيلسوف يعتبر سمات فكره الخاصة السمات الضرورية الوحيدة لبلوغ الخير الأسمى، وأما طرازه فيطلب بالرتب والمريدين واحتقار قيم الأغيار، مع خلق مهواة بين القيم القسية وقيم العالم الواقعية(٤٠). إذا ما أنت فتشت في معطف الفيلسوف

(٣٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 19, para. 52.

(٣٨) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 34, para. 6.

(٣٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 23, para. 9 [11].

(٤٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 150-151, para. 14 [189].

وجدت القس مختفياً، وإن أنت نظرت في طرازه وجدت المثال القسي مستتراً[٤١]. ما كان الفيلسوف سوى قس مستتر[٤٢].

ولما كان التفلسف قد تم، تاريخياً، بأثر من هذين النازعين، وكان هذان العبارة عن كراهية العالم الدنيوي وحقارة الحياة؛ فإنه ما كان من شأن تاريخ الفلسفة أن يشهد على التقدم، بالانتقال من أفقر المقولات إلى أغناها ـ على نحو ما ادعاه هيغل ـ بل الأمر كان بالضد. إذ إن إغنى الفكر امتلاء بالحياة بدؤه ـ عهد المتقدمين على سقراط ـ وأفقره ختمه ـ عهد سقراط والذي يليه. وبالجملة، شأن تاريخ الفلسفة أنه كان شاهداً على أمرين: أولهما: الشهادة على حركة انحطاطية تقهقرية تراجعية. وبالضرورة تنتج عن هذه السمة سمة ثانية بيانها أن الفلسفة حركة عدمية.

أما كون الفلسفة مساراً انحطاطياً، فليس معناه بالطبع أن الفلاسفة يرغبون في الانحطاط أو يدعون إليه بملء إرادتهم، وإنما هم بالضد أشد من ينشر الانحطاط ويشيعه من حيث لا يعلم ولا يحتسب. وإنهم ليعتقدون أن من شأنهم أن ينفلتوا من أثره بمحاربته؛ خاب ظنهم إنما شأنهم أن يعجلوا به. فمثلاً؛ هؤلاء فلاسفة الإغريق ـ وأفلاطون منهم ـ أنشأوا صورة «إنسان الخير». لكن إنسان الخير إنسان تواق إلى الشأن المجرد والأمر المطلق. وكأن أداة أفلاطون كانت أداة لنزع النوازع عن المدينة وعن الروح المحاربة وعن الفن والجمال والأسرار والإيمان بالتقليد والأسلاف. وكأنه أنكر كل الشروط التي أدت إلى تفتح الأرستقراطية اليونانية من الطراز الجيد. لقد كان أداة تدمير الروح اليونانية. وإنه، شأنه في ذلك شأن أستاذه سقراط، انحرف عن كل النوازع الهيلينية الأساسية، وقد غص فكرهما بالقيم الخلقية، فكان فكراً مسيحياً قبل الأوان. وما قيل عن سقراط وأفلاطون يقال عن كل الفلاسفة الكبار. إذ هم يعرضون، كل بحسب دوره، الأشكال الطرازية الانحطاطية، بمزاجهم الأخلاقي والديني وبثهم الفوضى والفرقة في روح الجماعة ومنزعهم العدمي وبحثهم عن خلاص الروح بما هو خلاص الفرد لا خلاص الجماعة[٤٣]. ولذلك، فإنه عادة ما تحدث نيتشه عن «الفيلسوف بما هو طراز انحطاطي»؛

---

(٤١) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 21-22, para. 10.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧، الفقرة ٢.

(٤٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 67-68, para. 19 [94].

مميزاً بين حقبتين من تاريخ الفلسفة: حقبة ما قبل سقراط العظيمة، وحقبة سقراط وما بعده الانحطاطية المرضية التي عادت النوازع اليونانية القوية(٤٤).

وأما عن كون الفلسفة مساراً عدمياً، فإن نيتشه طالما نبه إلى خطر العدمية الذي كان يترصد الفلاسفة على الدوام، مشدداً على ضرورة «نقد الفلسفة بما هي مسار عدمي»(٤٥). وذلك لأن الفلسفة هي التي ابتدعت عالماً متخيلاً ومنطقياً وعقلانياً قائماً على أفكار عدمية مجردة جوفاء نخبة هواء؛ شأن «الهوية» و«عدم التناقض» و«الثبات» و«الديمومة»، فكان أن عدمت الحياة غير المنطقية وغير العقلية معناها. ثم إنه لما تم الإعلان عن «موت إله الأخلاق المسيحي»، الذي كانت تستند إليه هذه القيم جمعاء، ظهرت العدمية. فالفلسفة بهذا هي الهادية إلى العدمية والدالة عليها(٤٦).

ولكونها انحطاطية وعدمية، فقدت الفلسفة، من عهد سقراط إلى أيام نيتشه، مشروعيتها. ولهذا يتحدث نيتشه عن «شقاء الفلسفة» في الأزمنة الحديثة. فقد تحصل أنه صارت ثمة مطالب مفروضة على الفيلسوف في أكثر من أي وقت مضى، ولا سيما أن الزمن زمن الخصاصة. وإن بؤس الزمن الحاضر ليطرح على الفلاسفة تحديات أكبر، وخاصة أن التاريخ صار يعجز الأنساق الفكرية، والكنيسة تدغدغ عواطف العامة فتستأثر بها، والدولة تلزم الفرد بأن يحيا في الحاضر وأن يعرض عن التراث الفكري. وإن الفلسفة لتتعرض لهجومات أشهد وأعنف، وذلك في الوقت الذي صار فيه الفلاسفة أوهن وأضعف(٤٧). ولن تسترد الفلسفة مشروعيتها إلا بتجاوزها هذين الأمرين، وبخاصة أن الناس صاروا إلى اعتبار طراز الفيلسوف في تصورهم هو الفيلسوف الانحطاطي أو العدمي(٤٨). والحق أن الفلسفة فقدت مشروعيتها منذ أن

---

(٤٤) Friedrich Nietzsche: *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, G. F.; 421 (Paris: Flammarion, 1985), p. 82, para. 2 and p. 172, paras. 2-3, et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 24, para. 62.

(٤٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 292, para. 19 [8], and p. 352, para. 23 [13].

(٤٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 242 sqq, para. 11 [99].

(٤٧) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 437, para. 29 [197], and p. 438, para. 29 [198], p. 462, para. 30 [15].

(٤٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 17, para. 42.

انفصلت عن التراجيديا. آنها مات «الإنسان التراجيدي» وأخلفه «الإنسان النظري» على شاكلة سقراط الذي فصل الفلسفة عن الحياة وألحقها بالمعرفة. فلم تعد المعرفة لخدمة الحياة، بل صارت حياة الفيلسوف موقوفة، بالضد، على خدمة المعرفة(٤٩). وإن على الفلسفة أن تجدد الصلة بالفكر التراجيدي، إن هي أرادت أن تستعيد هذه المشروعية. فبديل نيتشه عن الفيلسوف الانحطاطي هو الفيلسوف التراجيدي؛ علماً أنه لا ينبغي فهم «التراجيديا» هنا بالمعنى الأرسطي؛ أي بما هي ما يورث الرعب والشفقة معاً ـ ما يجعل من التراجيديا فناً خطيراً يلزم التحذير منه، كما لو كان أمراً ضاراً بالصالح العام مريباً ـ آنها تصير التراجيديا حركة انحطاطية وأداة تشاؤم تعصف بتوازن المرء وتضعفه وتوهنه وتثبطه وتثنيه. لا ولا ينبغي فهم «التراجيديا» بمثل ما فهمها شوبنهاور الذي إفادته أن التراجيديا تؤدي إلى الاستسلام، وأن حالها كسب الانهيار، وإلى التنازل عن البحث عن اللذة وعن الحياة نفسها بما أفاد تحلل النوازع ودمارها. إنما التراجيديا فعل استقواء واستئياد؛ إذ هي ما يجعل الفن مثيراً للحياة حاثاً عليها داعياً إليها(٥٠). والمترتب عن هذا، أنه ما كان الألم الذي تنمّ عنه التراجيديا مثبطاً للعزائم، وإنما كان على الحياة حاثاً. فلا تشاؤمية هنا ولا سويدائية، وإنما التراجيديا دالة على التعالي فوق الألم والفظاعة والرهبة والشفقة(٥١).

«عودة الروح التراجيدية إلى الفلسفة» ـ ذاك هو مشروع نيتشه الذي دافع عنه منذ فترة شبابه. وقد اعتبر نفسه «أول فيلسوف تراجيدي»(٥٢)، بعد فترة انقطاع الفلسفة عن التراجيديا منذ عهد سقراط إلى اليوم، أو قل، بالنظر إلى حقبة الفلاسفة التراجيديين الأوائل، ولا سيما منهم هيراقليطس، استئناف الفلسفة التراجيدية. ولا شك في أن أول فيلسوف تراجيدي قد شعر بالغربة والفرادة والتوحد في عالم حديث معادٍ منحط عادة ما وصفه بأنه «عالم سقراطي» تفاؤلي مسجون في قمقم الإنسان النظري يدّعي إمكان علاج جرح الوجود وتراجيديته بالمعرفة(٥٣). أوَليس «من شأن الفلاسفة أن يظهروا في

(٤٩) Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), pp. 266-267, para. 3.

(٥٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 178-179, para. 15 [10].

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٦٨، الفقرة ٢٤ [١].

(٥٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 142, para. 3.

(٥٣) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 120, para. 18.

الأزمنة الخطيرة»[٥٤]؟ وهم ها هنا فلاسفة تراجيديون. وأول سمة لما أسماه نيتشه «الفلسفة التراجيدية» أنها قلب وجهة النظر. فهي فلسفة إلهية لا إنسية، ووجهة نظر الإله في الوجود متعالية غير مكترثة لا وجهة نظر البشر متظلمة مشتكية. إنها «فلسفة ديونيسيوس الإله»؛ فلسفة تتضمن أسراراً وأموراً جديدة مستحدثة غريبة مشكلة، بل مزعجة مقلقة. وإنه للتفلسف من جهة النظر الإلهية لا البشرية. أَوَليس «من شأن الآلهة نفسها أن تتفلسف»؟ أَوَليست هي في تفلسفها «تضحك بضرب من الضحك مستحدث، متجاوزة بذلك ضيق النظر الإنساني المثقل بجديته»[٥٥]؟ وحده زرادشت، ذاك الشبح الديونيسيوسي، مكنته الحكمة الديونيسوسية من نفسها، بل ليس هو على التحقيق إلا تجسيداً لهذه الحكمة[٥٦]. وحتى زرادشت نفسه وظفه نيتشه ضد ذاته. فلئن كان زرادشت ـ الشخصية التاريخية الفارسية ـ هو أول من اهتدى إلى فكرة أن الصراع بين الخير والشر هو العجلة المحركة لسير الأشياء، فكان أن صارت بعده هذه الفكرة تقليداً، ناقلاً بذلك الأخلاق لتصير ميتافيزيقا؛ أي بما صارت سبباً محركاً وقوة وغاية في ذاتها، فإنه لما كان هو المسؤول عن الخطأ الشنيع (الأخلاق) الذي نمّ عن التفلسف من وجهة نظر إنسية، فإنه كان عليه أن يكون الأول الذي يقر بخطئه، فيتحول بذلك إلى محارب لفكرة «النظام الخلقي» الذي يُفترض أنه يحكم الكون[٥٧]. ومن جهة ثانية، لم يكن زرادشت ليكون كذلك لو لم يتجاوز الإنسان ليصير «إنساناً أعلى»، لا «مجرد إنسان». فالإنسان عنده لا شكل له. وهو «مادة خام» يحتاج إلى من ينحته ويستصنعه[٥٨]. وما كان زرادشت هذا فيلسوفاً، ولا نبياً، ولا قديساً، ولا داعية، ولا مُخَلِّصاً للعالم، ولا حتى حكيماً ـ فهذه كلها أوجه انحطاط: إنما هو كان «المخالف المغاير» الذي فكر على نحو مباين بحيث تجاوز مجرد النظر الإنسي الضيق إلى الحياة والوجود[٥٩]. ونظرة زرادشت هذه نظرة إلهية؛ أي نظرة ديونيسيوس نفسه، أو قل: إنها نظرة هيرقليطس القائمة على فكرة قول: «نعم» الأبدية لكل شيء.

---

(٥٤) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, trad. A.-K. Marietti, collection bilingue (Paris: Aubier-Flammarion, 1969), p. 43, para. 24.

(٥٥) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 302, para. 294.

(٥٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 167, para. 6.

(٥٧) المصدر نفسه، الهامش في ص ١٦٠، ٣١٧-٣١٨ وص ١٨٩ الفقرة ٢ وص ٣٣٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧ وما بعدها، الفقرات ٥-٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٥، الفقرة ٤.

فهي أنا مباركة للصيرورة والتبدل، مستجيبة للعود الأبدي للأشياء، حتى وإن بدت هذه الفكرة مرعبة للفيلسوف الباحث عن الغاية وللمسيحي المنتظر أفق العالم الآخر. وإن شعاره هو: «أن نحيا على أننا نريد أن نحيا مرة أخرى، بل إلى الأبد، كما حيينا لحظتنا هذه»(٦٠). أوَليس هو القائل: «أنا هو زرادشت مؤكد الحياة ومؤكد الألم ومؤكد الدائرة الأبدية، أدعوك يا أعمق فكرة بين أفكاري وأستجيب لك»(٦١)؟ أوَليست هذه الفكرة هي الفكرة التي لفرط عمقها شكلت مهواة كانت تصيب الناظر فيها بالدوار: «من شأن الكل أن يؤول، ومن شأن الكل أن يعود، وعجلة الكون دائرة إلى الأبد. ما من شيء إلا ويموت، وما من شأن إلا ويعود، فتنور أزهاره. وسنو زمان الوجود لا انتهاء لها. تتحطم الأشياء كلها فتتبدد، ثم تعود فتلتئم ليتجدد بناء الوجود. يتفرق الشمل على وداع، فإذا بعده تسليم، فخلقة الكون أمنية لذاتها إلى الأبد. إن الوجود يبدأ في كل لحظة، وعلى محور كل «هنا» تتفتح دوائر الأجواء «هنالك». فالمحور مرتكز في كل مكان، وطريق الأبدية كله تعاريج»(٦٢).

هذه فكرة ليس يقتدر عليها إنسان. ومن ثمة، كانت كل فلسفة حقة فلسفة «مواقف قصية»: «إن الفلسفة، كما عشتها وكما فهمتها منذ أمد، تتمثل في البحث، بحثاً إرادياً، عن مظاهر الحياة الغريبة والمشكلة؛ أي عن كل ما أدانه مخدر داء الأخلاق واستبعده الأخلاقيون بوصفه أمراً فوق مقدورهم. إن الفلسفة ضرب من جشامة اقتحام المناطق المحرمة الممنوعة». ذاك ما يقتضيه التاريخ السري للفلسفة(٦٣). وهو ذا ما سماه نيتشه ذات مرة: «سحر المواقف القصية، وغواية كل أمر قصي متطرف»(٦٤). قال نيتشه: «ما الأمر الذي

---

(٦٠) Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), p. 372, para. 11 [161].

(٦١) فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٢٤٧، و«Le Convalescent,» dans: Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac. collection folio essays; 8 (Paris: Gallimard, 1985), p. 268, para. 1.

(٦٢) المصدران نفسهما، ص ٢٤٩، و٢٦٩ على التوالي.

(٦٣) Nietzsche: *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 58, note 6 and p. 255; *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 244, para. 16 [32], et *La Volonté de puissance*, vol. 2. pp. 274-275, para. 14.

(٦٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 170, para. 456.

أزعجني أكثر من غيره؟ لا شك هو ذا: إنني لم أعثر على أحد ما امتلك الشجاعة للذهاب بفكره إلى حد قصي»[٦٥]. وأضاف في كتاب آخر: «ولماذا لا أذهب إلى آخر المطاف؟ إنني أحب أن أبدأ كل شيء من الصفر»[٦٦]. وبعد، أوَليس هو الذي قدم نفسه بوصفه ذاك المفكر الذي فكر في أشياء كثيرة ممنوعة محظورة[٦٧]؟ وبعد وقبل، يعتبر نيتشه أن الفلسفة، كما فهمها، تقتضي العيش في مناطق الكتل الثلجية، وعلى القمم، وتكمن في البحث عن كل أمر موحش ومساءلته، وفي نبش كل أمر منعته الأخلاق وحظرته[٦٨]. وهي فلسفة تقف على الحد المضاد والجهة المنافية للفلسفة النفيية العدمية؛ أي على «تأكيد ديونيسيوسي للكون كما هو وبما هو، بلا إمكان نقص أي شيء منه أو حذفه، وبلا استثناء أو انتقاء. فلسفة تريد العود الأبدي: نفس الأشياء تتمنى عودتها ونفس المنطق ونفس التعالق. تلك هي الحالة القصوى التي بمكنة فيلسوف أن يبلغها: موقف ديونيسيوسي اتجاه الوجود. صيغته لذلك: أَلَا ما أَحَبَّ ما يقع إلى نفسي! (Amor fati). وهذا يتضمن أن مظاهر الوجود التي أُنكرت حتى الآن لا تصير ضرورية وحسب، بل مطلوبة، ومطلوب هو السكون تحت مجاري الأقدار. وهي مطلوبة لأنها الأقوى والأغنى والأحق وجوداً. وإنه لتقويم ديونيسيوسي للوجود يقوم بنفسه التقويم الذي حملته الفلسفة وعبرت به عن نازع الضعفاء»[٦٩]. ههنا لا تصير السعادة تعني ما عنته عند الفلاسفة المتعبين؛ نعني الهدء الخارجي والداخلي وغياب الألم وتوقف الحركة والسكينة وتحقيق التوازن وما يشبه النوم العميق الذي لا تقض مضاجعه الأحلام المزعجة. إنما السعادة تصير تعني الإقرار بأن عالمنا هو عالم الشأن غير اليقيني والمتغير والمتبدل. وهو عالم خطير، بل هو أخطر من العالم البسيط الثابت المتوقع الذي يجله الفلاسفة[٧٠]. وعنه يتخلص معنى جديد للفلسفة بما هي محبة الحكمة، أو قل: معنى جديد للحكمة، فيصير الحكيم هو الإنسان الأسعد والأقوى الذي يبرر الضرورة ويريد عودتها. ولا

(٦٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 325, para.11 [339].

(٦٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 184, para. 4.

(٦٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 198, para. 34 [147].

(٦٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 94, para.3.

(٦٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 275, para. 14, et *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 111, para. 10 [3].

(٧٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2. p. 442, para. 548.

يتعلق الأمر بمحبة الناس والآلهة والحقيقة، وإنما بمحبة «حالة»؛ أي بمحبة إحساس اكتمال روحي وجسدي في آن واحد؛ أي محبة الاستجابة لنداء الحياة الذي يتنشأ عن إحساس فيض قوة خلاقة. تلك قيمة الميزة على القوم المستضعفين[(٧١)]. إن الفلسفة التراجيدية لتقر بأمر «نسيج الوجود الذي من شأنه أن يكون نسيجاً غير منطقي»[(٧٢)]، وبشأن «نظام العالم الذي شأنه أن يفتقد إلى الطابع المنطقي الافتقاد كله»[(٧٣)] وبواقع «جوانب الوجود المريعة المريبة»[(٧٤)]. وذلك لأن العالم أمر مريع، وشأن مشكل مريب، وأمر مؤلم. فإذا ما نحن نزعنا عنه هذه الصفات صار دمياً[(٧٥)]. وإن المعاناة شيء أساسي في كل وجود. وبالجملة، لقد قال نيتشه عن الحداثة زمن الشباب: «كل ما نسميه ثقافة ومبحثاً فكرياً وحضارة سيمثل في يوم من الأيام أمام القاضي النزيه الذي لا يرتشي ـ ديونيسيوس»[(٧٦)]. ولئن غاب القاضي، فقد حضر «آخر تلامذة الفيلسوف ديونيسيوس»؛ يعني نفسه[(٧٧)].

وثاني سمة تميز الفلسفة التراجيدية أنه لا يمكن الفلسفة أن تكون تفاؤلية، فلا يمكنها إلا أن تكون تشاؤمية. وذلك لأن من شأن التفاؤل ـ الذي ديدنه الاعتقاد في السعادة ـ أن يناقض طبيعة الوجود نفسها.. إن شأنه أن يرفض فلسفة الناس المتفائلين (Homines optimi) الذين يرغبون في المعرفة والمعرفة بأي ثمن[(٧٨)]. إن التشاؤمية أثر من آثار الإقرار بالطابع اللامنطقي المطلق لنظام العالم، والتفاؤلية ترفض هذا وتحاربه بخلق مفاهيم مجردة شأن «الحق» و«الأخلاق» و«الفكرة»[(٧٩)]. ولئن كان أولئك المتفائلون يريدون أن

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦١، الفقرة ٦١٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٨، الفقرة ٣٧٠.

(٧٣) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*; traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac], oeuvres philosophiques complètes; t. 1 (Paris: Gallimard. 1977), tome 1: *La Naissance de la tragédie,* p. 210, para. 3 [51].

(٧٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 111, para. 10 [3].

(٧٥) Nietzsche: *Considérations inactuelles I et II*, tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, p. 55, para. 8, et *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 360, para. 39 [16].

(٧٦) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 133, para. 19.

(٧٧) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 177, para. 5.

(٧٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 190, para. 4.

(٧٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie,* p. 210, para. 3 [51].

«يعرفوا» بأي ثمن يشترى بؤس سعادة الوجود الموهومة، فإن هؤلاء المتشائمين الأقوياء الأشداء يريدون أن «يترنموا» ترنيمة الوجود المأساوية بأي ثمن(٨٠). شعار العرفانيين هو: من شأن المعرفة أن تذهب المعاناة، وشعار التراجيديين: لا يمكن المعرفة أن تنسينا أمر المعاناة، ولكن المعاناة شأن جلل. وإن على الفيلسوف أن يتعاطف مع الألم الكوني الذي منه يمتح الكون سنغه تعاطفاً عميقاً. ومثله مثل قدماء الفلاسفة الذين كان شأن كل واحد منهم أن يعبّر عن شقوة من شقاوات الوجود، فإنه في هوة الألم هذه على الفيلسوف المأساوي أن يقيم نسقه ويبنيه(٨١). ولئن كان التفاؤل قد اقترن بالمعرفة وبإنسان المعرفة، فإن نيتشه أعلن أن «ما كان من شأن العلم أبداً أن يصنع الفيلسوف الحق»(٨٢) ـ فإن التشاؤم اقترن بالحياة وبالإنسان التراجيدي. وإن قيمة الفلسفة لا تقاس بمجال ما تتيحه من معرفة، ولكن بمدى ما تسمح به من حياة. إن إرادة الوجود تستعمل الفلسفة لتحقيق نمط أعلى من الوجود(٨٣).

لكن ثمة ضربين من التشاؤمية، لأن ثمة ضربين من الناس يعانيان: أولئك الذين يعانون فيض الحياة، ويرغبون في فن ديونيسيوس، ويملكون رؤية وفهماً تراجيدياً للوجود. وأولئك الذين يعانون افتقار في الحياة، ويبحثون في الفن والمعرفة عن الهدء والصمت والتخلص من الذات، أو بالضد السكر والبلاهة والتبلد والهذيان. وتلك هي التشاؤمية الفلسفية التي سادت في القرن التاسع عشر، والتي رفضها نيتشه(٨٤). وحده الكائن الأكثر امتلاء بالفيض الحيوي ـ الإله والإنسان الديونيسيوسيان ـ يمكن أن يسمحا لنفسيهما، لا بالنظر في الأمر المريع والإشكالي وحسب، وإنما بارتكاب فعل مريع محطم قائم على التفكك والنفي: فعندهما الشر والمحال والبشاعة تبدو أموراً مسموحاً بها محتملة، بل مطلوبة، وذلك بفضل فائض قواهما الخلاقة الخصبة القادرة على تحويل أي

(٨٠) Friedrich Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, traduits de l'allemand par Julien Hervier; textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; [introduction générale par Gilles Deleuze et Michel Foucault], oeuvres philosophiques complètes; t. 4 ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 370, para. 3 [136].

(٨١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 47, para. 27.

(٨٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 15, para. 37.

(٨٣) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 65, para. 48.

(٨٤) Friedrich Nietzsche: *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, idées; 428 (Paris: Gallimard, 1980), p. 115 sqq, et *Le Gai savoir*, p. 277 sqq, para. 370.

أمر جذب إلى شأن خصب. وبالضد من ذلك، فإن الكائن الأكثر معاناة وافتقاراً في الحياة هو الذي يحتاج إلى الهدء والسكينة والطيبة في الفكر والعمل، بل يحتاج إلى الإله، ولا سيما إله المرضى المخلص، ويحتاج إلى المنطق وإلى تعقيل الوجود، وذلك لأن من شأن المنطق أن يهدئ المرء ويذهب من روع الإنسان ويكسبه الثقة بنفسه ويطرد عنه رهبته. وإن فيصل التفرقة هنا لهو السؤال: هل الافتقار أم الامتلاء هو الذي صار خلاقاً؟ إن وراء العمل خالقه، وإن وراء المثال المحتاج إليه. ومن ثمة، ظهر تمييز آخر؛ عنينا به ما إذا كانت الرغبة في «الثبات» و«الأبدية» و«الوجود» هي أصل الفعل الخلاق، أم بالضد الرغبة في «التدمير» و«التغيير» و«الجديد» و«المستقبل» و«المصير». بيد أن الرغبتين معاً يمكن أن تؤولا تأويلين متضادين: إذ يمكن أن تكون الرغبة في «التدمير» و«التغير» و«الصيرورة» العبارة عن «فيض قوة» حبلى بالمستقبل ـ وهو الأمر المكنى عنه بوسم «الديونيسيوسية» ـ كما يمكن أن تكون أيضاً العبارة عن كراهية الأمر غير المكتمل المعدم المسقط هي التي تدمر، لأن الحال الموجود، بل كل وجود، وكل شكل من أشكال الوجود يثير لديها قرفاً واشمئزازاً. وقس على ذلك «إرادة التأبيد»، إذ يمكنها أن تصدر عن إحساس اعتراف ومحبة ـ مثلما هو الحال في فن الرسام الهولندي بيير بول روبنس (١٥٧٧ ـ ١٦٤٠)، والأديب المفكر الفارسي حافظ الشيرازي (حوالى ١٣٢٠ ـ ١٣٨٩)، والكاتب العلامة الألماني غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢)، ولكن يمكنها أيضاً أن تصدر عن الإرادة الطغيانية لكائن يعاني أشد المعاناة ويتعذب ويأمل في أن يدمغ معاناته بدمغة القانون الخلقي ـ ما يشي برغبة في الانتقام من كل شيء ـ فيلجأ إلى دمغها بصورته وطبعها بعذابه. ذاك ما شكل تشاؤمية الرومانسية كما ظهرت في فلسفة شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) عن الإرادة وفي موسيقى فاغنر (١٨١٣ ـ ١٨٨٣). وإنها آخر أكبر حدث في الثقافة الألمانية. وقد ضادّها نيتشه بالتشاؤمية الكلاسيكية أو التشاؤمية الديونيسيوسية[٨٥]. وهي تشاؤمية كان الشأن فيها ألا تدين العالم، وإنما بالضد أن تقبل عليه. فهي تشاؤمية تراجيدية تقوم على الرغبة في الحياة والتلذذ بالمصير وبالعدم. بهذا يكون الفيلسوف التراجيدي نقيض الفيلسوف المتشائم. إنما الفيلسوف المتشائم التراجيدي من أقر بتراجيديا الوجود.

(٨٥) Nietzsche: *Le Gai savoir*, p. 277 sqq, para. 370, et *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, p. 115 sqq.

ثانياً: تاريخ الفلسفة بالتطبيق

١ ـ العهد اليوناني

ثمة على التحقيق «انبثاقان» للفلسفة في تاريخ الحضارة اليونانية. الانبثاق الأول حدث زمن التراجيديا؛ أي زمن الفلاسفة المتقدمين على سقراط. وكان انبثاقاً صحياً سليماً. لقد تفلسف اليونانيون الأوائل زمن سعادتهم في عهد مكتمل العمر وطفوح القوة والنضج والنصرة، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي نشأ عن النضج المروئي الرجولي المنتشي بانتصاره(٨٦). والانبثاق الثاني حدث في العهود المتأخرة الآفلة من عهود اليونان زمن سقراط وأفلاطون وما تلاه. ومثلما تفلسف اليونانيون زمن عنفوانهم وفورة حماسهم، تفلسفوا أيضاً زمن شيخوختهم وكبوة قوتهم، فتصرفوا تصرف حاملي نقالات مرضى ومصابين. . . متحمسين للفلسفة حتى حين صارت مضرة بهم. ولهذا لزم التمييز بين عهدين في تاريخ الفلسفة اليونانية: عهد ما قبل سقراط، أو كما يسميه نيتشه عهد المتقدمين على سقراط (Vorsokratiker)، وعهد المتأخرين عن سقراط (Nachsokratiker)(٨٧)؛ وأحياناً أخرى اتخذ من أفلاطون معلماً ومرسماً للتمييز، فتحدث عن «الفلاسفة المتقدمين على أفلاطون»، مقابل حديثه، بالسلب، عن الفلاسفة الذين تنزلوا من أفلاطون منزلة الخلف(٨٨)؛ وأخيراً عاد نيتشه مقابلاً «الفكر المتقدم على سقراط» بما بعده(٨٩). ومن ثمة لزم التمييز بين عهدين في تاريخ الفلسفة اليونانية: العهد المتقدم على سقراط، وعهد ما بعده. إذ تنازعت العهد اليوناني روحان متعارضتان: روح «الحقبة التراجيدية»، وروح «الحضارة الاسكندرانية». ولا غرابة في ذلك، فالفلسفة «إذا ما كانت يوماً ما قد أدت دور إسعاف وخلاص وحماية، فإن هذا الدور قد برز بالنسبة إلى شعوب متعافية، بينما ضاعفت الفلسفة دائماً من سوء حالة الشعوب المريضة»(٩٠).

---

(٨٦) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 13, para. 1.

(٨٧) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, pp. 222-223, para. 193.

(٨٨) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 17, para. 1.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤١، الفقرة ٩.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٢، الفقرة ١، ونيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ص ٣٩.

وهكذا كان حال اليونانيين. فلئن كان الانبثاق الأول قد جعل الفلسفة منظمة للعبادات والأساطير، ضامنة وحدة الدين، متعلقة بلحمة الأسطورة والتراجيديا، فإنه مع الانبثاق الجديد فقدت الفلسفة هذه اللحمة، واتخذت من الدين موضع السخرية(٩١).

في البدء كانت الحكمة. وهي حين كانت حكمة ديونيسيوسية عدت بمثابة الأسطورة المؤسسة للفلسفة عند نيتشه. وهذه الحكمة الأولى هي «فلسفة تراجيدية»، أو هي «فكر ديونيسيوسي»، أو هي «تصور تراجيدي»، أو هي «معرفة تراجيدية» نهضت ضد «الفلسفة التفاؤلية» أو «التصور النظري»، بما قام عليه من الإيمان بقابلية الطبيعة بأن تعلم وتُستعرَف علم التمام ومعرفة الكمال، وأن المعرفة شأنها أن تهب أهلها وأصفياءها الخلاص والنجاة. وهو الاعتقاد الذي تجلّى لأول مرة في شخص سقراط(٩٢). ذلك أن ثمة تصورين للوجود: تصور تراجيدي، وتصور تفاؤلي.

التصور الأول مثّله قدماء الهيلينيين الذين مالوا إلى المنزع التشاؤمي القوي، وإلى الإيمان بالأسطورة التراجيدية، وإلى تحمّل جشامة النظر في الأمر الرهيب القاسي الملغز المدمر المشؤوم الذي شأنه أن يسكن في قلب الوجود(٩٣). تلك هي «مهاوي الفكر» التي فكر فيها قدماء الفلاسفة اليونانيين ـ وعلى رأسهم هرقليطس ـ وأعملوا النظر فيها.

أما التصور التفاؤلي، فإنه صار لليونانيين زمن وهنهم وضعفهم، فصاروا آنها متفائلين أكثر فأكثر وسطحيين وادعائيين ومجادلين وراغبين في رد العالم إلى المنطق. هذا مع سابق العلم أن انتصار التفاؤل وأولوية العقلانية والنفعية النظرية والعملية، إنما كانت عرض قوة متهالكة وشيخوخة حاصلة لا محالة وعياء جسدي مهول(٩٤).

يعد نيتشه قدماء الفلاسفة اليونانيين «فلاسفة تراجيديين»(٩٥). انظر في

---

(٩١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 201, paras. 3 - 4.

(٩٢) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 115, para. 17.

(٩٣) «Essai d'autocritique, 1886, IV,» dans: Ibid., p.172.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٩٥) «Fragments d'une étude projetée sur la tragédie et les esprits libres, 22 séptembre 1870,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 247.

سمات فلسفاتهم تجدها تعكس النوازع نفسها التي عبرت عنها التراجيديا؛ نعني نوازع اليونانيين الكلاسيكية(٩٦)، من إقبال على التنافس، ومحبة للعب، ورغبة في الاحتفال. ثم أعد النظر في هذه النوازع واحداً واحداً، تجدها وشت عن رغبة جامحة في الحياة. أجل النظر فيها ثالثة: إن أنت نزعت قناعها، وجدتها تسترت عن تصور تراجيدي للوجود؛ أي عن إقرار بواقع «نسيج الوجود غير المنطقي»، وعما يتضمنه من «أمور مريعة مستشكلة». ومع ذلك، فقد كان الشأن في هذه الحكمة العالية أن هي أخفت هذه الأمور وعمّت عليها طلباً لفتنة الحياة. وبعد، أَوَليس الأمر التراجيدي في التراجيديا هو فهم العالم بدءاً من فكرة «المعاناة»(٩٧)؟ أَوَليست أمهات التراجيديا ثلاثاً: «الإرادة» و«الوهم» و«الألم»(٩٨)؟ والحال أن مذاهب «جمهورية العباقرة»، من فلاسفة اليونان الأوائل، هذه انبثت في ثناياها العناصر ذاتها التي تولدت عنها التراجيديا(٩٩). وذلك سواء في تصورها للوجود العام، أو في نظرتها للوجود الإنسي.

على **المستوى الأول**؛ هذا أنكسمندر (القرن السادس قبل الميلاد) عبّر في جملته الملغزة عن روح هذه الرؤية المتشائمة للوجود: «اعلم أن ما عنه تتولد الأشياء، فإن إليه منابها ومآلها بالضرورة. ذلك أن على الأشياء أن تكفّر عن خطاياها، وأن تحاكم بموجب أقضية منطق الزمان». فمن شأن الوجود المتعين المحدد ـ وجود الصفات ـ إن هو قورن بالوجود غير المحدود، ظهر أنه ليس بشيء. أمره أنه وجود آثم مآله إلى الفناء والانسحاق والانغمار في مهاوي الوجود. وإن في تعدد الأشياء المولودة لجملة من المظالم لزم التكفير عنها. فوجود الأشياء وجود ظالم، وهو وجود صائر نحو الموت ونحو الانكماش المؤلم، ما كان من شأنه أن يجعل من ملحمة الوجود نحيباً جنائزياً دائماً. وكأننا ههنا بأنكسمندر، وقد أدرك تراجيديا وجود الأشياء، طفق يخاطب

---

(٩٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 176, para. 19 [15], p. 195, para. 19 [70].

(٩٧) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 229, para. 195.

(٩٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 225, para. 5 [20].

(٩٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 292, para. 23 [21].

الكائنات: «ما هي قيمة وجودكم؟ وإذا لم تكن لها أية قيمة، فلماذا أنتم هنا؟ إني ألاحظ أنه من شنيع أخطائكم أن تلبثتم في التعلق بهذا الوجود. عليكم أن تكفّروا عن خطيئتكم هذه بطلب الموت. ما الذي دهى أرضكم من أن تميد وتجارتكم من أن تكسد. . . وإن النار لتهدم من الآن عالمكم الذي سيستحيل شيئاً فشيئاً دخاناً، إلى أن يضمحل. لكن لعالم عدم الاستقرار هذا عودة إلى بناء ذاته على النحو السابق نفسه، وإنه لمن شأنه أن يتجدد التجدد الدائم. فمن ذا الذي بمكنته، يا ترى، أن يحرركم من لعنة الصيرورة»[١٠٠]؟ وقد صدقت فعالة الفيلسوف مقالته: عاش وفق ما كتبه، واعتبر هذا الوجود كما لو كان مأساة، واعتبر نفسه كما لو أنه ما ولد إلا ليلعب دور البطل. إن العالم لذو طابع تناقضي، فهو يموت بفعل صفاته. أَوَليس في هذا الإبانة عن «الطابع التراجيدي للوجود»؟

وهذا هرقليطس (القرنان السادس ـ الخامس قبل الميلاد) أنشأ تصوراً «مرعباً ومذهلاً» لعالمنا هذا بما هو عالم التدافع والصيرورة، وموطن الهشاشة والسيلان. وما كان لهذا العالم أن يخيف الإنسان الحكيم وإنما، بالضد، أن ينظر إليه وكأنه لعبة متناقضات وأضداد من شأنها أن تخرق على الدوام منطق عدم التضاد. فمثلما العسل في اعتبار هرقليطس ـ حلو ومر في الآن ذاته ـ كذلك هي الحياة كأس تحتوي على مزيج لزم تحريكه على الدوام[١٠١]. لقد حول حس هرقليطس التراجيدي الرعب إلى فن والرهبة إلى رغبة والصيرورة إلى إرادة[١٠٢]. بهذا توفرت لدى هذا الحكيم كل العناصر التي جعلت منه حكيماً تراجيدياً: الإقبال على صيرورة الأشياء والتسليم بعدميتها، وقول: «نعم» للتناقض والحرب، والايمان بمبدأ «الصيرورة» وما يتضمنه من رفض مفهوم «الوجود»[١٠٣]. وقد عبر هرقليطس عن حقيقة الكوسموس بما هو «لعبة فنية»[١٠٤]. وهو إذ جعل من هذا العالم موطن التناقض ومكمن التنازع، أنشأ

(١٠٠) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, pp. 26-27, para. 4.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١، الفقرة ٥.

(١٠٢) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 311, para. 26 [1].

(١٠٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 142, para. 3.

(١٠٤) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 177, para. 19 [18].

«ملحمة كونية فنية» (cosmodicée de l'art)[(١٠٥)]؛ كوسموديسا قامت على نازعي اليونان الكلاسيكيين؛ نعني نازع «المنافسة» أو «المبارزة»، ونازع «اللعب»، وذلك بحيث عبّرت هي عن الأمر التراجيدي بما هو منافسة ولعبة[(١٠٦)].

والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى أنكساغوراس (٥٠٠ ـ حوالى ٤٢٨ ق.م) الذي تصور الأصل في مبدأ «الحركة» و«الصيرورة» ـ «النوس» ـ فعلاً اعتباطياً لامعقولاً، ولعبة وعبثاً وسدى وأُلهية[(١٠٧)]، كما يقال بالإضافة إلى ديمقريطس (القرن الخامس قبل الميلاد) الذي تصور العالم بما هو مرتع الصدفة، من غير روح سائسة ولا منطق موجه[(١٠٨)].

وعلى **المستوى الثاني**؛ هذان أمباذوقليس (حوالى ٤٩٠ ـ حوالى ٤٣٠ ق.م) وديمقريطس كانا يسيران في الطريق الأصوب لتقدير الوجود الإنسي تقديراً تراجيدياً؛ أي بما هو وجود غير عقلي، ومن حيث هو وجود معاناة ومقاساة[(١٠٩)]. أَوَلم ينظر الأول إلى عالمنا بوصفه عالم «المحبة العمياء» و«الكراهية العمياء»، وذلك بحيث أسكن الأمر غير العقلي التام ضمن ما يعتبر أمرا عقليا في العالم؟ أَوَلم يؤلف بين المالنخوليا والتشاؤمية، وذلك حتى صار فعله نسيباً للفكر التراجيدي[(١١٠)]؟ أَوَلم يذهب الثاني إلى أن العالم الذي فيه تمام وجودنا قائم على الصدفة التامة، وأنه لا سبب له ولا نزوع[(١١١)]؟

فبماذا واجه الحكماء اليونانيون تراجيديا الوجود هذه التي وشت بها أنظارهم؟ الحق أنه في هذا كله كان الفكر اليوناني، في العصر التراجيدي، يصدر عن تصور تشاؤمي، أو قل: إنه كان يصدر عن تصور تفاؤلي ـ فني[(١١٢)].

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٤، الفقرة ٢١ [١٥].

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٢، الفقرة ٢٣ [٢٢].

(١٠٧) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 70, para. 19.

(١٠٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 299, para. 23 [35].

(١٠٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 233, para. 196.

(١١٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 217, para. 3[84].

(١١١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 229, para.195.

(١١٢) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 299, para. 23 [35].

وما فكرة هؤلاء الحكماء عن «الواحد» إلا درء لفكرة «الصيرورة» المريعة، وما حديثهم عن «اللعبة الفنية» إلا قناع لإخفاء فكرة «الصراع» الرهيبة. لا أحد منهم كان يقبل بفكرة أن الله خلق كل شيء على أحسن ما يرام وعلى الوجه الذي يستدعي التفاؤل ويحمل عليه (Optime). كلهم كانوا لا يثقون بالواقع. وما كان لهذا الأمر أن يقتضي أية دلالة خلقية. ولو نحن وضعنا هؤلاء الفلاسفة أمام التراجيديا لرأى فيثاغوراس وأناكسمندر وأمباذوقليس فيها مرآة لشقوة الوجود، ولرأى فيها هرقليطس وأناكساغوراس بناء فنياً وصورة لقوانين الكون، ولنظر إليها ديمقرطيس بما هي الترجمة عن عمل آلات الصدف التي تحكم الكون(١١٣). وفي هذا كله، كان يصدر هؤلاء الفلاسفة، على التحقيق، عن فلسفة إلهية لا إنسية؛ أي عن فلسفة تربأ بنفسها عن المعايب الآدمية المتمثلة في انغلاق الإنسان داخل حدوده لا يرى الأشياء إلا منفصلة عن بعضها البعض. أوَلم يقل هرقليطس: إن من شأن أكثر الناس حكمة، إن هو قورن بالإله، أن يبدو وكأنه قرد(١١٤)؟ لقد كان مطلب الفلسفة التراجيدية أن يرقى الإنسان إلى مستوى الإله الذي الشأن فيه أنه يرى العالم في ديمومة كينونته وكأنه لعبة. لعبة اعتبرها هرقليطس، وفق المنطق الكوسموديسي، «لعبة الإله زوس»، وباعتبار المنطق الفيزيائي، «لعبة النار مع نفسها»(١١٥). ولا غرابة أن تكون هذه اللعبة، التي نظر إليها هرقليطس نظرة الإله، لعبة بريئة من كل آمر أخلاقي ومن كل إدانة خلقية؛ أي أن تكون لعبة فنية عن الأخلاق بمعزل، قائمة على السيرورة والموت والبناء والهدم في براءة دائمة. وإنها بالجملة، لعبة طفل(١١٦).

أكثر من هذا، لقد قدم هؤلاء الفلاسفة الحكماء التعديلات والتحويرات اللازم إجراؤها على الحضارة اليونانية حتى تحفظ توازنها. فواجه ديمقريطس «الأسطورة بما هي سرير كسل الفكر»، بالتجريد البارد والعلم الصارم، وواجه فيثاغوراس وأمباذوقليس وأناكسمندر رخاوة العيش ويسره واستسهاله بالزهد والتقشف، وواجه أمباذوقليس القسوة في الصراع والعراك بإصلاحه

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ الفقرة ٢٣ [٣٥].

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣١٢، الفقرة ٢٦ [٢] وص ٣٤٤، الفقرة ٢٧ [٦٧].

(١١٥) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 34, para. 6.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣٦ وما بعدها، الفقرتان ٧ ـ ٨.

لطقوس التضحية، وواجه كلهم الكذب والخداع بالتمحص للحق، مهما كانت التسمية. وواجه هرقليطس المنزع الألفي الاجتماعي بالكبرياء والوحدة. فكان أن أبان هؤلاء بذلك عن حيوية هذه الحضارة التي أنتجت النوازع ومعدلاتها(١١٧).

بيد أن الوقوف على العناصر التراجيدية في الفلسفة اليونانية القديمة لم يمنع نيتشه من الوقوف على معاطبها. وأول معاطبها هذه يشمل عدم اتباعها خطاً تراجيدياً بيناً ثابتاً حاسماً. فتارة كانت هذه الحكمة تتبع طريق العلم والمنطق المعادي للتراجيديا؛ أي طريقة التعقيل؛ شأن مسلك فيثاغوراس الذي سعى إلى التحرر من الأسطورة، ومال إلى التجريد، وذلك بسبب نزوعه الرياضي(١١٨). كما إن بارمنيدس (القرنان السادس ـ الخامس قبل الميلاد) امتلك جرأة القول بمبدأي «الضرورة» و«المنطق»؛ أي جرأة تعقيل العالم بحسب منطق الوجود، منشئاً بذلك مبحث الأنطولوجيا. مثلما عمد أنكسمندر إلى الحديث عن «العقل الكوني» ـ النوس ـ وفيثاغوراس صير كل شيء عدداً(١١٩)، وديمقرطيس قاس العالم بالعدد والقياس وأقام علم الفيزياء وفلسفة الطبيعة(١٢٠). وتارة سلكت الفلسفة التراجيدية طريق الفن والأسطورة المؤيد للتراجيديا؛ وذلك على نحو ما أنت واجده في نظرة أنكساغوراس التراجيدية إلى الكون(١٢١)، وكذا في البعد الفني لدى الفيلسوف هرقليطس وحديثه عن لعبة الكوسموس الفنية(١٢٢)، وفي جمع فيثاغوراس بين التصوف والفلسفة(١٢٣).

وأنت لو نظرت إلى حال الفلاسفة، لأقمت ثنائيات: هذا الثنائي أمباذوقليس وأنكساغوراس؛ الأول أراد السحر، والثاني أيقظ العقل، والسابق كان للدنيوية معادياً، واللاحق كان لها موالياً. وهذا الثنائي فيثاغوراس وديمقريطس، من جهة، وهرقليطس من جهة ثانية: الأولان مثلا العلم الصارم

---

(١١٧) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, pp. 221-223, para. 192.

(١١٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 204, para. 19 [96].

(١١٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 95, para. 78.

(١٢٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 202, para. 19 [89].

(١٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٧، الفقرة ١٩ [١٨] و٢٠٤، الفقرة ١٢ [٩٦].

(١٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٧، الفقرة ١٩ [١٨].

(١٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٤، الفقرة ١٢ [٩٦].

بالطبيعة، والثاني جسد التصور الأبولوني الذي لا يصير فيه كل أمر من أمور الطبيعة سوى لعبة ومظهر. وهذا طاليس سعى إلى التنبيه على سبيل العلم، فعانده أنكسمندر وانفصل عنه(١٢٤).

ثم إن هذه الفلسفة عملت، من جهة، على الحد من الأسطورة، وذلك بتعزيز معنى «الحقيقة» ضد سيادة «الخيال». وتلك كانت فكرتها عن «المعرفة الخالصة»؛ على نحو ما نجده عند طاليس وبارمنيدس وهرقليطس - هذا الذي اعتبر كل الآلهة والأساطير أموراً سطحية(١٢٥)، والذي قال بمبدأ «التجريد البارد والعلم الصارم»(١٢٦). كما عملت، بالضد من ذلك تماماً، على الحد من «نازع المعرفة»، وذلك بتعزيز العنصر الأسطوري الصوفي؛ أي العنصر الفني، على نحو ما نحن واجدوه عند هرقليطس وأمباذوقليس وأنكسمندر(١٢٧)؛ متخذة بذلك تارة موقفاً ضد الأسطورة مع العلم، وتارة موقفاً ضد الدينونة مع الأسطورة(١٢٨)؛ مبجلة الفن واللعب والمناقشة تارة (هرقليطس)، سالكة بهذا مسلك الحدس تارة وتارة مسلك الفكر الخالص، مبالغة في الاستناد إلى المنطق والضرورة. فكنت بذلك تجد هرقليطس «موهوباً بقدرة فائقة على التمثل الحدسي» مقابل بدوه «بارد الروح خامد النفس، بل حتى حاقداً إزاء تلك الطريقة الأخرى في التمثل التي تتوسل إلى المفاهيم والتراكيب المنطقية؛ أي إزاء العقل الذي كان يجد ضرباً من اللذة في معارضته بحقيقته المستمدة من الحدس»؛ وذلك حد اتهام أرسطو له بارتكاب الخيانة العظمى في حق محكمة العقل(١٢٩). وفي حين أن كل عبارة لهرقليطس كانت تعبر عن كبرياء وعظمة الحقيقة، ولكنها الحقيقة التي يدركها بالحدس دون أن يتسلقها بسلم حبال المنطق، والتي يدركها بنشوة العرافة وليس بالملاحظة، ويتعرف عليها

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٦، الفقرة ٢٣ [٨].

(١٢٥) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 229, para. 195.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢١، الفقرة ١٩٢.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٦٧، الفقرة ١٧٥، و Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, para. 23 [14].

(١٢٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 287, para. 23 [9] and p. 292, para. 23 [22].

(١٢٩) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 29, para. 5.

بدل أن يستنتجها، فإن معاصره بارمنيدس شكّل ندّه ونقيضه. لقد مثل مثاله طراز النبي المبشر بالحقيقة، لكنه مثال مسكوب، إن جاز التعبير، في قطعة جليد لا في نار، ناشراً حوله نوراً بارداً وقطيعة. وما كان هذا النور، على التحقيق، إلا نور التجريد والمفهوم والمنطق(١٣٠). ولم يعمل صاحبه بذلك إلا على أن هو «غطس في حمام بارد من التجريدات المخيفة»، معولاً على مملكة الفكر التجريدي وعلى مزاج متحجر كلياً داخل تصلب المنطق، محولاً النظر إلى آلة للتفكير بلا حياة ولا حدس.

ومن جهة ثالثة، ارتهنت هذه الفلسفة تارة للنازع الأخلاقي والميتافيزيقي وتارة تمردت عليه. فمن جهة أولى، كنت تجدها تراوح بين الخضوع للآمر الأخلاقي؛ مثلما هو الحال مثلاً عند طاليس الذي اضطر إلى وضع «معيار» أو «مقياس» لدرجة عظمة الموضوعات التي اهتم بها - ومن ذلك تشتم رائحة الآمر التراتبي الأخلاقي(١٣١)، أو أنكسمندر الذي نظر إلى الوجود بما هو «ظاهرة أخلاقية»؛ أي بما هو «وجود مدان» و«مقام الجريمة»(١٣٢)؛ عاملاً بذلك على إدانة العالم بمرارة شديدة وتأوليه بما هو «موطن الجريمة» وبما هو «محل الفظاعة». ذلك أنه كان من شأن أنكسمندر أن «تصور الفساد والكون في الطبيعة تصوراً أخلاقياً بما هما الخطيئة والعقاب»(١٣٣)، كما اعتبر أن «فساد» الأشياء إنما هو «عقاب» لها لإقدامها على «التحرر» من الوجود الخالص(١٣٤). ومن جهة أخرى، كنت تجد من هؤلاء الفلاسفة من امتلك شجاعة النظر إلى الوجود بمعزل عن الأخلاق؛ مثلما هو شأن هرقليطس الذي تصور العالم «لعبة طفل» يبني ويهدم من غير أي «وازع خلقي» وفي براءة تامة، وأن «الصيرورة» التي «أدانها» سالفه ما كانت هي من الأمر «الجائر» أو «المجرم» في شيء، ولا يمكن أن تكون الصيرورة بذاتها شيئاً «سيئاً»(١٣٥). ومع ذلك، فإن هرقليطس لم يسلم سلامة كلية من أثر هذا النازع؛ إذ إنه خضع بدوره لهذا التأويل الأخلاقي الحاسم: ذلك أن انتظام الظواهر، في

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٤١-٤٢، الفقرة ٩.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣، الفقرة ٣.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٧، الفقرة ٤.
(١٣٣) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 229, para. 195.
(١٣٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 257, para. 7 [4].
(١٣٥) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 37, para. 9.

مجمله، اشتمل عنده على طابع الصيرورة «الأخلاقي» و«المشروع»(١٣٦).

أما في ما تعلق بالارتهان للنازع الميتافيزيقي، فالشاهد عليه تلك الثنائية التي بدأت تتسلل إلى الفلسفة التراجيدية؛ عنينا بها ثنائية «العالم الظاهر» و«العالم الحق» الشاهدة على الفرية على العالم الواحد وتشطيره وتثنيته. وهذه الثنائية وُجدت بعض آثارها عند أنكسمندر. فعنده نلتمس التفرقة بين عالم فيزيائي - عالم الخصائص والصفات الخاضع للصيرورة - وعالم ميتافيزيقي - عالم عدم تحدد أو موطن «الأبيرون». فثمة إذاً لديه مجال الخصائص المحددة ومجال عدم التحدد، وفي ذلك تمهيد للفكرة الاثنينية المشؤومة في تاريخ الفلسفة القائلة بعالمين اثنين(١٣٧). وهو قول بعالمين توجد بينهما هوة سحيقة لا تردم: عالم الوجود الخالص، وعالم الصيرورة الخالصة. وأمام الصفات المحددة وجد أنكسمندر الملجأ في القول بالشأن الميتافيزيقي غير المحدد(١٣٨)، رافضاً للصفات الحسية قيمة الوجود الحق؛ بينما رفض هرقليطس هذه الثنائية بحجة أن «الواحد هو المتعدد نفسه»، وأن الصفات المتعددة ليست وجوداً ثابتاً ولا مظهراً عارضاً. أكثر من هذا، لئن كان الإيليون رفضوا شهادة الحواس، لأنها كان شأنها أن تشهد عندهم على التعدد والتغير، فإن هرقليطس أيضاً رفض شهادتها، لكن لأسباب مناقضة تماماً: لأنها تعرض الأشياء كما لو كانت في ديمومة ووحدة. وإن أكاذيب الحواس هي التي تخلق وهم الوجود؛ أي وهم عالم آخر هو عالم الحقيقة(١٣٩). والحال أن هذه الثنائية الميتافيزيقية نفسها انعكست، على صعيد آخر، في فكر بارمنيدس، حيث قام عنده الفصل المانوي بين الحواس والعقل، وحيث عدت انطباعات الحواس لا تنتج إلا أوهاماً. مع سابق العلم عنده أن الوهم الرئيسي الذي تولده الحواس على وجه التحديد، هو كونها تحملنا على الاعتقاد بأن عدم الوجود يوجد، وبأن الصيرورة حق. وعنده أن العالم التجريبي، وكذا نموه وتغيره وأفوله، إن هي إلا مظاهر.. إنه عالم كاذب لا قيام له البتة ولا كيان، بينما العالم الحق هو عالم العقل؛ نعني عالم العموميات الشاحبة

---

(١٣٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 257, para. 7 [4].

(١٣٧) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 29, para. 5.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٣ وما بعدها، الفقرات ٦ - ٩.

(١٣٩) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 90, para. 2.

المجردة[١٤٠]. وإنه هو بالجملة، صاحب فكرة «وجود عالم آخر وراء هذا العالم». ومن ثمة، فقد استشكل عالمنا هذا واشتبه فيه؛ أي أنه نزع عنه صفة «الوجود» وملأه بصفة «الوهم» أو بسمة «العدم»[١٤١].

تحصل عن هذا، أن التأرجح حاصل بين التفلسف من جهة نظر الإله، والتفلسف من جهة نظر الإنسان؛ أي بإسقاط خواص إنسية على الكون؛ مثلما هو شأن حديث أنكسمندر عن «المحكمة»، وهرقليطس عن «القانون» أو «الناموس»، وأمباذوقليس عن «المحبة» و«الكراهية»[١٤٢]. ويبدو أنه وسط هذه التعارضات ظل هرقليطس وحده منسجماً ثابتاً على موقفه التراجيدي[١٤٣]. ولهذا السبب لا محالة، ظل تقدير نيتشه لهرقليطس أمراً لا ينافسه فيه أي منافس؛ إذ ظل اسمه في مكانة خاصة يكنّ له احتراماً لا منافسة له عليه[١٤٤].

هذا ولئن كان متقدمة الفلاسفة اليونان قد أضفوا الشرعية على الفلسفة، مشكلين بذلك الفلسفة الحقة التي هي انعكاس للحياة الحقة، على اعتبار أن قدماء فلاسفة اليونان كانوا هم الفلاسفة على التحقيق، فإن متأخرة فلاسفة اليونان، بدءاً من سقراط، قد نزعوا هذه المشروعية عن الفلسفة؛ لأن الحياة آنها بدأت تعتل وتمرض، ولأن «شرعية الفلسفة لا تمنحها إياها إلا عافية الشعب»[١٤٥]. ذلك هو الانبثاق الثاني للفلسفة بما شهد على أن الفلاسفة إنما يظهرون في الأزمنة الخطرة[١٤٦]. آنها انقلبت الفلسفة من ترياق إلى سُمّ. أوَليست هي التي من شأنها أن تضاعف من سوء حال الشعوب المريضة[١٤٧]؟ ولذلك صار الفلاسفة منحطين؛ أي أنهم شكلوا حركة معارضة للذوق النبيل

---

(١٤٠) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 48, para. 10.

(١٤١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 229, para. 195.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٣، الفقرة ٩٣.

(١٤٣) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 286, para. 23 [8].

(١٤٤) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 90, para. 2.

(١٤٥) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 13, para. 1.

(١٤٦) Nietzsche: *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 451, para. 571, et *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 177, para. 19 [17].

(١٤٧) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 12, para. 1.

القديم، فكان أن هم وقفوا ضد النازع التصارعي (Agon)، وضد المدينة (Polis)، وضد قيمة العرق، وضد سلطة التقليد(١٤٨). ولذلك ساغ لنيتشه القول: «إن الفلسفة اليونانية (المتأخرة) إنما هي [أعربت عن] انحطاط النازع اليوناني»(١٤٩). ذلك أن من شأن الأعراق القوية أنها بقدر ما تكون لا تزال عفية وغنية بقواها، تكون لها الشجاعة على أن ترى الأشياء كما هي؛ أي على أن تنظر إليها نظرة تراجيدية.. ولا يكون الفن آنها تزجية وقت ولا تلهية، وإنما يكون علاجاً وبلسماً... بينما عندما ضعفت هذه الأعراق قام ثمة سقراط عدوّ التراجيديا ـ ذاك الذي كان من شأنه أنه فتت النوازع الشيطانية التي كانت تحكم الفن. وما النزعة السقراطية سوى سوء فهم فاضح للحياة وللفن، وطلب للأخلاق والجدل والنظر؛ أي إعلان عن التعب والوهن والكلل والملل... وما النزعة السقراطية إلا أفول الصحوة والصفاء الإغريقيين(١٥٠).

ولئن كان نيتشه قد أعاد الاعتبار للنزعة السوفسطائية، بحكم أنها كانت أول من أقام نقداً للأخلاق بحسب مبدأ «التعدد الخلقي»، وأنها اهتدت إلى الفكرة العظيمة القائلة: إن أساس الأخلاق تبرير جدلي؛ وبالتالي أظهرت أن لا وجود لأخلاق في ذاتها وخير في نفسه، معبرة بذلك عن نوازع اليونان التصارعية الحقة(١٥١)؛ ثم إن دعاة هذه النزعة كانوا فلاسفة واقعيين جعلوا من قيم الحياة قيم الفكر ذاته من غير أن يضللوا الناس بألفاظ فخمة؛ شأن «الفضيلة» و«الواجب»(١٥٢)، غير أن نيتشه اعتبر أن النزعة السوفسطائية كانت طرازاً انتقالياً. لقد فقدت المدينة اليونانية السمة المميزة لحضارتها، وفقدت حقها في الهيمنة على المدن الأخرى، بل صير إلى تبادل الحضارات الذي دل عليه تبادل الآلهة؛ ما أدى إلى فقد الإيمان في الامتياز الوحيد للإله الأهلي المحلي (Deus autochthonus). كما اختلطت مختلف التنويعات الإثنينية لمبدأي «الخير» و«الشر»، وانمحى الحد الفاصل بينهما... وذلك ما عبّر عنه الحكيم «السوفسطائي». أما «الفيلسوف» فقد لاذ بالمثال لما أعوزه واقع الحال، بل إنه حمّل ما هو أصيل في الروح اليونانية مسؤولية الانحطاط؛ مثلما عادى أفلاطون

---

(١٤٨) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 174, para. 3.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٣، الفقرة ٢.

(١٥٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 34, para. 14 [22].

(١٥١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 24, para. 61.

(١٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦، الفقرة ٦٣.

خيرة مظاهر الحياة اليونانية: بريكلس، هوميروس، التراجيديا، الخطابة، الأسطورة، الأخلاق اليونانية الأصيلة... وهكذا، تضافرت العوامل لتطوير فكر معاد لأصالة الإغريق عند الفلاسفة: الفكر المصري (الإيمان بمبدأ «الحياة بعد الموت»)، والفكر السامي (فكرة «الحكيم» أو «الشيخ» طالب المريدين)، والفيثاغورية، والعبادات السرية، والصوفية الرياضية والفكر النسكي، والجدل. ولقد تطورت ههنا نزعتان متعارضتان جنباً إلى جنب: الفساد الأخلاقي، والدعوة الدينية والأخلاقية التي مهدت للمسيحية(١٥٣).

والحال أن الشعب اليوناني كان يعاني، بدءاً من زمن سقراط، من المرض. إنما سقراط كان «عرضاً» من أعراض مرض الحياة اليونانية وانحطاطها. ولذلك، فإنه ليس من الغريب أن يختم حياته ولسان حاله ينتقم من الحياة التي عانى منها، فيردد: «آه يا كريتون، إن الحياة مرض»(١٥٤)، وأن ينهي حياته بالقول: «إنِ الحياة إلا مرض طويل». وهو قول وشى بالشك في الحياة ونضح بالبرم منها وبالسويدائية ورشح بالتعب من الوجود(١٥٥)، وأن يكون لسان حاله مناجياً لنفسه: «ما كان سقراط طبيباً مشفياً... وإنما الموت وحده الطبيب... كان سقراط مريضاً لزمن طويل»(١٥٦). والحق أنه «إذا ما تفتت شعب ما وتراخت عرى العروة الوثقى التي كانت تشد أفراده بعضهم إلى بعض، فإن الفلسفة لم تُجد نفعاً في إعادة نسج سدى لحمة أفراد هذا الشعب وشده إلى مجموع الأمة. وكلما سعى فرد ما إلى الاكتفاء بذاته والانكفاء عليها وطلب العزلة والوحدة، كانت الفلسفة جاهزة دائماً لمضاعفة عزلته ولتحطيمه داخل هذه العزلة»(١٥٧).

لقد حدثت فوضى النوازع بعد أن فقدت انسجامها الذي تحصل لها بإمرة النوازع الكلاسيكية. ما عاد ثمة نازع حاكم، وانقلبت النوازع على بعضها البعض، وأراد كل منها أن يؤدي دور الطاغية، فكان أن احتيج إلى طاغية مضاد هو عبارة عن تجميع كل الرغبات الفاسدة ـ سقراط ـ بما هي

(١٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤-٣٥، الفقرة ٦٢.

(١٥٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 231, para. 340.

(١٥٥) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 81, para. 1.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٨٧، الفقرة ١٢.

(١٥٧) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ص ٣٩، و Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 12, para. 1.

العلاج(١٥٨). ولم يكن هذا الطاغية سوى العقل ممثلاً في الذهن والوضوح والصرامة المنطقية، بما هي أدوات ضد وحشية النوازع. لقد تحول العقل إلى طاغية: إما أن يكون المرء عاقلاً أو يهلك(١٥٩). ولما حدث التمزق، وفقدت وحدة الجماعة، صارت الحكمة التي أنشأها سقراط تعطي أهمية قصوى لمسألة «الروح» ولخلاص الفرد من الوباء الجماعي الذي استشرى في الجسد الاجتماعي. إن النزعة السقراطية هي، أولاً، الحكمة المتمثلة في أخذ الروح مأخذ الجد(١٦٠). فسقراط، بعمله على اجتثاث نبتة الفرد من أرض الحضارة واجتثاث أقوى نوازع الإنسان، شكل بذلك أعمق انحراف شهده التاريخ الإنساني(١٦١). أَوَليس هو الذي اجتث الفرد من سداه التاريخي(١٦٢)؟ وإنه للعبارة عن حاجة؛ نعني الحاجة إليه كمعالج - مسمم والحاجة إلى علاجه - سمّه، وإلى دوائه ودائه، وإلى طريقته الشخصية للحفاظ على الذات(١٦٣). لقد حاول اليونانيون من مجايلي سقراط الفرار من الانحطاط بتوسل الفضيلة السقراطية، لكن هذا العلاج كان هو نفسه ضرباً من ضروب الانحطاط(١٦٤). آنها لوحظ فرار أجود رجالات هذه الحضارة الحيوية للانعزال عن العالم وطلب الوحدة والميزة والمزية. فكان ذلك مصيبة أصابت هذه الحضارة ما بعدها مصيبة. بدءاً من سقراط صار الفرد يحمل محمل الجد، وذلك بعدما كان الفلاسفة الأوائل لا يعطون كبير أهمية للروح. وقد زاد الأمر استفحالاً حدوث داء الطاعون في أثينا، ثم جاءت الحروب ضد الفرس فطمت الوادي على القرى. ماتت آنها الغنائية الموسيقية العظمى، وماتت معها الفلسفة(١٦٥).

وقصد نيتشه من الحديث عن «موت الفلسفة» بيان أن التفلسف لم يعد يكتسي مشروعيته اليونانية القديمة التي كان يستمدها من حضارة سليمة لا سقيمة. أما وقد صار المرض يتفلسف، فإن التفلسف الحق مات. ثمة هوة

---

(١٥٨) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, pp. 85 -86, para. 9.

(١٥٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 27-28, para. 66, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 65-66, para. 14 [92].

(١٦٠) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 217, para. 188.

(١٦١) Nietzsche, Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889), p. 81, para. 14 [111].

(١٦٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 25, para. 33, et *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 233, para. 196.

(١٦٣) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 85, para. 9.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٨٧، الفقرة ١١.

(١٦٥) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 223, para. 192.

سحيقة بين الفلسفة العتيقة، والفلسفة سليلة سقراط. فتلك القديمة كانت مرتبطة بالفن، ورؤيتها للكون كانت تستلهم الفن، بينما هذه السقراطية شاهدة على معاداة الفن. والفلسفة العتيقة كانت ملتصقة بالحياة، ما كانت لتفصل النظر على العيش، بينما المستحدثة أنشأت الإنسان النظري. والفلسفة الأولى لم تكن تهتم بسعادة الفرد، بينما هذه لم يعد يهمها سوى ذلك. والفلسفة العتيقة لم تكن ترغب في مفهوم «الفضيلة»؛ إذ كانت حياة الفلاسفة الأولى أغنى وأعقد من أن تختزل في الفضيلة الخلقية، بينما الفلاسفة السقراطيون جعلوا همهم الحديث عن فضيلة باردة جافة. ثم إن هذه الفلسفة ما كان لها أن تتخلص من «التقليد» أبداً، بينما الفلسفة السقراطية حاولت أن تجبَّ مع التقليد، وأن تنشئ فلسفة في الحياة جديدة(١٦٦). وبقدر ما كان الإنسان يقوم بتجريد الفضيلة، كان يعمد إلى تفريد نفسه عن الجماعة(١٦٧).

لعل من بين أقدم الإشارات إلى اسم سقراط (حوالى ٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م) في مؤلفات نيتشه الفلسفية تلك الإشارة الواردة في **كتاب الميلاد** (١٨٧٢). وليس من الغرابة أن يرد اسم عدو التراجيديا في كتاب محراب التراجيديا نفسها، وإنما الغرابة ـ التي لم تعمل المؤلفات والإشارات اللاحقة إلا على تنميتها ـ أن يرد اسمه مقروناً باسم المارد أو الشيطان(١٦٨). فهذا الشيطان الجديد أنشأ ما شكّل به نقيض المبدأ التراجيدي الديونيسيوسي؛ أي أنه أنشأ مبدأ «العاقلية» ضد مبدأ «النازع». وإن العاقلية من شأنها أن تنسف الحياة. ومن ثمة كان سقراط إنساناً عدمياً مناهضاً لمبدأ الإقبال على الحياة الديونيسيوسية(١٦٩). كيف للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وهو الذي بادر إلى مصارعة التراجيديا فصرعها؟ أَوَليس في موت التراجيديا حياة السقراطية؟ «إن سقراط هو عدو ديونيسيوس؛ إنه أورفي الجديدة التي نهضت ضد ديونيسيوس. . .»(١٧٠). وإنه «لعدو الفن التراجيدي»(١٧١).

ومعارضة سقراط للروح اليونانية تجسدت في معارضته النازع بالعقل أو

---

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧، الفقرة ١٩٣.

(١٦٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 24, para. 24.

(١٦٨) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 84, para. 12.

(١٦٩) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 140, para. 1.

(١٧٠) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 90, para. 12.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٩١، الفقرة ١٣.

الحكمة النازعية بالمعرفة الواعية. لقد كان النازع عند قدماء اليونان «قوة إيجابية وخلاقة»، وذلك في الوقت الذي كان الوعي فيه يعد «قوة هدمية وسلبية»، بينما انقلب الأمر لدى سقراط حيث صار النازع هداماً والوعي خلاقاً. لقد حاول سقراط أن يواجه «الرغائب المعتمة» بنور الوعي والعقل، طالباً من الإنسان أن يكون عاقلاً بأي ثمن كان، حذراً الحذر كله، دقيقاً واضحاً، معتبراً أن كل تنازل للنوازع وللاوعي ليس من شأنه إلا الإسفاف بالإنسان والزراية به[١٧٢].

والحال أن الجدل الذي اهتدى إليه سقراط بغاية هدم النوازع، إن تُؤمل، وُجد أنه آلة صنعية سوقية تقوم على توسل حيلة الحط من شأن الذات وذلك بساطاً إلى حمل الغير على قول ما يفكر به بضرب من التفكير والقول ساذج حتى تمكن غلبته[١٧٣]. وما طلب النور ونشدان العقل والحياة الواضحة الباردة الحذرة الواعية الخالية من النوازع المصارعة لنوازع القوى، إلا مرض، وليست هي عودة إلى الفضيلة أو الصحة أو السعادة. فإن يكون المرء مجبراً على أن يصارع ضد النوازع؛ تلك هي صيغة الانحطاط، بينما في الحياة الصاعدة يتعالق النازع والسعادة ويتساويان[١٧٤]. والحق أن سقراط يمثل طراز الإنسان المعادي للتصوف الذي صارت الطبيعة المنطقية عنده متطورة إلى حد مهول؛ مثلما كانت الحكمة النازعية متطورة لدى الإنسان الصوفي. وإنه لقوة المنطق المندفعة الجارفة غير المتوقفة. ومن ثمة، جاز القول: «إن سقراط أحدث تمزقاً في الحياة الإغريقية ما كان من شأنه أن يلتئم»، وبه «تحقق تدمير ذات كل الإغريقيين»[١٧٥].

كيف نظر سقراط إلى التراجيديا؟ لقد نظر إليها بما هي عمل غير عقلاني مبني على الإخلال بمبدأ «السببية»، وذلك من حيث إنه تظهر فيه الأسباب بدون آثار وبالضد. ونظر إلى التراجيديا بما هي جماع ملون معقد من الأحداث من شأنه أن يحمل العقل المدبر على الغثيان، لكنه قادر على أن يدغدغ العواطف المندفعة الحسية ويهيجها ويثيرها. ولهذا، لطالما نصح سقراط تلامذته بالتحفظ على مثل هذه المثيرات والتمنع. لقد قامت التراجيديا

---

(١٧٢) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 86, para. 10.

(١٧٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 163, para. 34 [47].

(١٧٤) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 87, para. 11.

(١٧٥) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 231, para. 195.

على عدم تبرير الأفعال، وعلى عدم ذكر البواعث، وعلى الإيمان بالجانب غير العقلاني وغير المنطقي للوجود الإنسي، بينما النزعة السقراطية قامت على الجدل والتبرير والتعليل والتسويغ، فأخلت بذلك بأصول الحضارة اليونانية التي كانت تعتبر الجدل أمراً سيئاً للغاية مثيراً للشبهات موقظاً للظنون. ولذلك كان اليونانيون يبعدون الشباب عن شبهات الجدل ويدعونهم للامتثال لسلطة التقليد. وبالجملة، كان الجدل عندهم أمارة انحطاط[١٧٦]. أما سقراط فقد جعل جلاء الوعي يغطي على المناطق الديونيسيوسية غير المجلوة. كان شعار سقراط: «الفضيلة معرفة، وليس الإنسان يذنب إلا عن جهل، والإنسان الفاضل إنسان سعيد».

والحال أن صيغ التفاؤلية الثلاث هذه هي الإعلان العلني عن «موت التراجيديا»؛ إذ صار المطلوب من البطل المسرحي أن يصير مجادلاً[١٧٧]. فثمة إذاً ظهرت أغرب معادلة في التاريخ معادية للنوازع الإغريقية (العقل هو الفضيلة هو السعادة)[١٧٨]. بهذا يكون سقراط هو مؤسس طراز «الإنسان النظري»، وذلك مقابل «الإنسان الحدسي» أو «الإنسان التراجيدي». وما هذا الإنسان النظري سوى ذاك الذي يملك إيماناً لا يتزعزع في الفكر، ويستند في استدلالاته إلى السببية، ويوقن بأن بمقدرة الفكر أن ينفذ إلى أعماق الوجود ويبرره ويسوغه[١٧٩]. لقد نصّب سقراط العقل طاغية، وادّعى أن العقل محرر الإنسان. وإنها لَلعصبية التي ترتمي على العقل وتنمّ عن شقاء: لقد بلغ التدهور مبلغه، فكان إما الغرق، أو أن يصير المرء عاقلاً على نحو غير عاقل. فأية حرية هذه التي تلزم الإنسان أن يصير عاقلاً[١٨٠]؟ ما كان سقراط فحسب هو ذاك الإنسان الذي عاش بحسب نازع المعرفة، بل كان كذلك ذاك الإنسان الذي مات بحسبه. لقد تحرر من الخوف من الموت تحرراً غير تراجيدي؛ أي تحرراً بالحكمة والاستدلال لا بالإقبال والسكون تحت تصاريف الأحوال والأهوال. وكان واجب كل إنسان عنده أن يعطي معنى للوجود معقولاً؛ أي أن يسوِّغه ويبرره[١٨١]. أمام النزعة التراجيدية التشاؤمية مثل سقراط ضرباً من

---

(١٧٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 100, para. 1.

(١٧٧) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 97, para. 14.

(١٧٨) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 83, para. 4.

(١٧٩) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 102, para. 15.

(١٨٠) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 86, para. 10.

(١٨١) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 102, para. 15.

النزوع التفاؤلي النظري الذي نهض على الاعتقاد في معرفة مستكنات الأشياء، معلياً من شأن العلم، مسفاً بشأن الأمر الخطأ والشأن الظاهر.

ذاك كان هو «الإنسان السقراطي»، وتلك كانت رسالته «الأنبل» المستندة إلى ترسانة من المفاهيم والأحكام والاستدلالات، وقد اعتبرها أعلى أنشطة الإنسان وأشرفها(١٨٢). تلك كانت هي النزعة التفاؤلية المنطقية السقراطية التي واجهت نزعة الفلاسفة التراجيديين التشاؤمية. ولأن نزعة القدماء التشاؤمية كانت تشاؤمية فنية، فإن تفاؤل سقراط كان تفاؤلاً غير فني؛ نعني تفاؤلاً قام على ما نفته الفلسفة التراجيدية؛ أي على الإيمان بالغائية ـ مقابل صدفة القدماء، وبخاصة منهم أنكساغوراس وديمقريطس ـ وعلى الإيمان بفكرة «الإله الطيب»، وعلى الاعتقاد في «الإنسان الطيب» مالك العلم والمعرفة(١٨٣). من جهة أولى، كان سقراط هو قاتل التراجيديا. ومن جهة أخرى، كان سقراط هو قاتل الأسطورة. ولأن قتل التراجيديا كان من شأنه أن طلب الحجة العقلية المسوغة للسلوك وحجب اللاوعي، فإنه كان من شأنه أيضاً أن قتل الأسطورة بسلاح مكر العقل؛ عنينا به سلاح «التهكم». لقد أنشأ سقراط موقفاً جديداً من الدين قام على أساس التهكم من آلهة اليونان(١٨٤). ولما كانت الآلهة اليونانية قد عكست النوازع الإغريقية الكلاسيكية؛ ومن ثمة الحياة الأصيلة، فإن التهكم عليها كان تهكماً على الحياة اليونانية نفسها. وهو تهكم آذن بأفولها.

وإن التعالق بين موت التراجيديا وموت الأسطورة لأمر ظاهر للعيان، وذلك لأن «غرق التراجيديا تم في الوقت ذاته الذي شهد فيه غرق الأسطورة». لقد كانت التراجيديا تحمي الأسطورة، فلما تهاوت أفلت(١٨٥). وإن سقوط الأولى أورث سقوط الثانية وعبّر عن ضعف الملكة الديونيسيوسية وهلكتها(١٨٦). والحق أن الأسطورة هي ما كان يضمن للشعب خلوده، فكانت بذلك ديوان اليونان، فيه ترجموا عن كل تجاربهم. وبالضد، لما بدأ الشعب يدرك

---

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥، الفقرة ١٥.

(١٨٣) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 299, para. 23 [35].

(١٨٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٩، الفقرة ٢٩ [١٧٠].

(١٨٥) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 155, para. 23.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١٦١، الفقرة ٢٤.

تاريخيته، شرع يتخلى عن أساطيره. وقد رافق ذلك انتشار نزوع إلى الكفر بالعقيدة اليونانية كفراً صراحاً، وميل إلى القطع مع ميتافيزيقا هذا الشعب غير الواعية والفصل مع أصولها[١٨٧]. تلك هي بالذات «مشكلة سقراط» داخل تاريخ الفلسفة. فمن جهة أولى، كانت النزعة السقراطية فلسفة تفاؤلية كتب لها أن قوضت أركان الفكر التراجيدي. ومن جهة ثانية، كانت فلسفة وعي هدمت اللا وعي ـ «النازع» ـ اليوناني. ومن جهة ثالثة، كانت فلسفة عقلية دمرت أساس الحياة اليونانية الأسطوري. ولذلك كله، كانت فلسفة سقراط نقطة تحول درامية في التاريخ الكوني. لقد كانت حركة سوقية أورثت حركة عدمية انحطاطية. .

وبالفعل، لقد أورثت النزعة السقراطية الفلسفة بعض عوائدها السيئة: منها؛ السكون تحت آمر التخليق؛ أي تبعية الفلسفة للآمر الخلقي ـ وهي التبعية التي ما زال الفكر الفلسفي يعانيها ـ وذلك بإدخالها لمعادلة غريبة: هي المماهاة بين العقل والفضيلة والسعادة (العقل=الفضيلة=السعادة). إذ «ثبت بالفعل أنه بدءاً من سقراط صار كل الفلاسفة اليونانيين، قبل كل شيء وفي عمق ذواتهم، فلاسفة أخلاق»؛ أي فلاسفة شأنهم أن يبحثوا عن «السعادة». وما البحث عن السعادة إلا دليل على فقدها. كيف للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وقد ثبت: «أن الفلسفة، بداية من سقراط، صارت هي ذاك الضرب الأسمى من الاعتبار العقلي لأمور السعادة الشخصية والنظر فيها بأوفى النظر»[١٨٨]؟

ومنها؛ العداء للفن؛ إذ من باب التناقض في القول ـ أو قل: «التناقض في المبدأ» أو «التناقض المبدئي» ـ الحديث عن «سقراط الفنان»[١٨٩]؛ إذ سقراط والفن على طرفي نقيض، والحكيم الأخلاقي والفنان ضدان ما كان من شأنهما أن يجتمعا. . . وما كان من شأن المدارس السقراطية أن تتفلسف أبداً، على عكس سابقتها، بحسب الروح الفنية لزمنها. وهي، إذ كان يحيط بها بحر من الجمال، لم تكن لتعيره الاهتمام ولا الانتباه[١٩٠]. وحتى إن هي لم تعاد

---

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥٥، الفقرة ٢٣.

(١٨٨) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p. 26, para. 25 [17].

(١٨٩) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 98, para. 14.

(١٩٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 195, para. 19 [70].

الفن، فإن موقفها منه كان موقفاً نظرياً. إذ ما نظرت إلى العمل الفني أبداً من جهة مبدعه، وإنما اعتبرته ـ إن كان لها أن تعتبره حقاً ـ من جهة متلقيه؛ أي من جهة السلب. وهذا ما تلمّس نيتشه آثاره حتى لدى المحدثين من الفلاسفة؛ من أمثال كانط وشوبنهاور.

ومنها التخلي عن أرستقراطية الفكر ونخبويته لصالح نزعة سوقية. ها هو سقراط يُحلّ فلسفة السوق محلّ حكمة الخاصة، بل خاصة الخاصة. ها هم السوقة والرعاع يشرعون في التفلسف. وبعد، ما كان سقراط إلا سوقياً وابن سوقي. أَلَا إن كل الفلاسفة بعد سقراط كانوا سوقيين! السوقة والتفلسف، أو السوقة إذ تتفلسف، أو التفلسف إذ يستحيل سوقياً: تلك هي المعادلة الجديدة التي عمل سقراط على تحقيقها. وهكذا، فبعدما كان الشأن في التفلسف أن يشفّ عن نوازع القوة وعلو الهمة وشهامة الروح ومروءة الخلقة، ها قد صار يشي بضعف النفس ودنو الهمة ورعونة الخلق.

لهذه الأسباب مجتمعة، لا غرابة أن ينصّب نيتشه سقراط على رأس حركة الحداثة. فالحداثة الفلسفية تنشأ عنده بدءاً من سقراط ـ شأنه في ذلك شأن هيغل ـ لكن، إن كان هذا قد تصور الحداثة بما هي حركة تقدمية نحو تحقيق مبادئ «الذاتية» و«العاقلية» و«الحرية»؛ ومن ثمة «الرضا»، فإن ذاك تصورها حركة تراجعية تقهقرية شأنها أنها وشت بدنو الهمة وقلة المروءة ووهن القوة. ولذلك، لا غرابة أن يورد نيتشه أن سقراط قام بإمراض الفلسفة ونقل العدوى إليها، وأن بعده صار لسان حال الفلسفة يترجم عن أمارة الوهن والمرض[(١٩١)].

بيد أنه لما كان من سمات الحداثة عند نيتشه أنها حركة ملتبسة، فإنه لا بد ههنا من الإشارة إلى التباس وجه سقراط في فلسفة نيتشه. فلئن ظل نيتشه يفخر دوماً بأنه اكتشف الوجه الانحطاطي المرضي الوهني للرجل، وبذلك غير النظرة السائدة المبجلة المقرّظة لسقراط لدى مؤرخي الفلسفة من أسلافه ومجايليه، فإن الهم الإيجابي لفلسفته ظل دوماً ذاك «الوجه المُشْكَلُ» لسقراط. ليس سقراط المشكلة داخل تاريخ الفلسفة، وإنما سقراط الإشكال. وكما إن بمكنة الباحث أن ينشئ جنيالوجيا لتطور صورة سقراط المشكلة، كذلك يمكنه أن ينشئ جنيالوجيا لاستشكال صورة سقراط في فكر نيتشه. كيف لا وثمة

---

(١٩١) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 26, para. 25 [17].

سحر سقراط الذي لا يقاوم، أو قل: سقراط الساحر الذي «وراء روحه تختفي روح أخرى، ومن وراء هذه الروح تثوي روح ثالثة خفية»(١٩٢)؟ ففي سنوات كتابته الأولى كتب نيتشه عن «سقراط الموسيقي»؛ سقراط الذي نبهته الآلهة، وهو في زنزانة موته، إلى ضرورة تعلم الموسيقى. والحال أن هذه الرؤيا التي حدثت لسقراط آنذاك كانت «هي العلامة الوحيدة على فكر يتجاوز حدود المنطق»، وكأن لسان حاله ناجى نفسه: لربما لم يكن الأمر غير السهل الملتمس أمراً لاعقلانياً في ذاته. ولربما وُجد مجال من الحكمة شأن وجود المنطق فيه أن يكون وجوداً محظوراً. ولربما كان الفن عمدة العلم لا فضلته(١٩٣). وليس موقف سقراط من الفن هو وحده الوجه المستشكل عند نيتشه، بل ثمة أيضاً موقفه من العقل والأخلاق. ففي نهاية سنة ١٨٨٠ كتب نيتشه يقول: «إن ارتياب سقراط من كل معرفة أخلاقية يظل هو الحدث العظيم دوماً»، مضيفاً «وهو الأمر الذي لطالما تنوسي وطرح»(١٩٤). كذلك اكتشف نيتشه أن سقراط ارتاب في أمر الأخلاق، واكتشف أنه لربما لم نكن نحن العقلاء نسلك سلوكاً أخلاقياً بقيادة من الاستدلال المنطقي. أَوَلم يكن يقول: «ما أنا بعالم ما الخير وما الشر»(١٩٥)؟

ذاك هو ما أمكن تسميته «الوجه الآخر» لسقراط نيتشه: فهذا الحكيم الذي وهب الجدل، ومال إلى العقل، وسخر من خضوع نبلاء أثينا للنوازع، ومن عدم قدرتهم على تسويغ أفعالهم تسويغاً منطقياً معقولاً، أخفى في قرارة نفسه السخرية من ذاته. إذ لطالما فحص ضميره، فوجد فيه ما وجده في ضمائر غيره ومستكنات أنفسهم؛ نعني العجز عن تبرير الأفعال. ولذلك زاوج بين النوازع والعقل، بل طلب من العقل تبرير أفعال النوازع.

تلك هي «ازدواجية» ذلك الساحر العظيم الملغز: لقد كان يخادع نفسه بأن يوهم عقله أن يبرر ما لا مبرر له؛ نعني الأحكام الخلقية(١٩٦). ها قد تم إذاً التنسيب من صورة سقراط التخليقي. ولكم أبدى نيتشه ضرباً من الإعجاب

(١٩٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 169, para. 34 [66].

(١٩٣) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 98-99, para. 14.

(١٩٤) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 603, para. 7 [222].

(١٩٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 322, para. 124.

(١٩٦) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 147, para. 191.

بمقدرة سقراط وإرادته القوة، على الرغم من تحفظه منه ومنها؛ عنينا المقدرة السقراطية الجبارة التي نمّت عن إرادة إرباك الأرستقراطية وكسبها إلى جانب سقراط(١٩٧). ولعل إحدى اللحظات الدراماتيكية في صلة نيتشه المفارقة بسقراط إسراره الملغز إفضاؤه المشكل: «إنني أعترف بأن سقراط قريب مني إلى الحد الذي ُيفرض علي مواجهته على الدوام»(١٩٨). وتلك كانت كلمة نيتشه المشكَلة في سقراط المشكِلة.

والحال أنه لئن ركز نيتشه على آفة «التخليق» التي أورثها سقراط الفلسفة، فإنه ركز على آفة «التجريد» الميتافيزيقي التي أورثها أفلاطون (حوالى ٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق.م) الفكر الغربي. ولئن حق أن أفلاطون إنما أتم رسالة سقراط التخليقية القائمة على خيلاء الإنسان في الاعتقاد ببواعث أفعاله وأنه يتصرف وفق بواعث واعية ـ وذلك لأنه بدءاً من أفلاطون صار الجميع يعتقد أنه يكفي تعريف ما الخير وما العدالة لتحقيقهما، وأن ذلك يفيد أننا نتعرفهما، وأنه حسبنا فقط أن نتصرف وفقهما(١٩٩) ـ فإنه يحق أيضاً أن دوره في تاريخ الفلسفة إنما تمثل في مثاليته، بما هي الاعتقاد في ثنائية العالم المتعالي والعالم المحايث. ولذلك، لا غرابة أن يُثَنِّي نيتشه وصف التحول الذي حدث في تاريخ الفلسفة، وذلك بحيث تحدث تارة عن الفاصل بين المتقدمين على سقراط والمتأخرين عنه ـ متخذاً سقراط ههنا مَعْلَمة فصل ونقطة تحوّل ـ كما تحدث تارة أخرى عن الفلاسفة السابقين على أفلاطون واللاحقين به ـ متخذاً من أفلاطون معلمة للتحديد.

والحق أن أفلاطون شكّل معلمة، لأن تركته التي أورثها الفلسفة كانت عالماً ميتافيزيقياً بالتمام والكمال. وهذا العالم ما استطاعت الفلسفة التخلص منه أبداً، ولا يبدو في الأفق القريب المنظور أن بمكنتها فعل ذلك. وهو الممهد للمسيحية المنبه على سبيل الولوج إليها. والأصل في هذا العالم تعزيز الثنائية التي صادفناها لدى بعض الفلاسفة القدماء، ولا سيما منهم أنكساغوراس وبارمنيدس، القائمة على التمييز بين الجسد والروح، مع ميل إلى احتقار الجسد والجمال ـ وتلك خاصة غير يونانية فيه(٢٠٠). وهو التمييز الذي ظل، منذ

(١٩٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 194, para. 34 [136].

(١٩٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 125, para. 321.

(١٩٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 202, para. 26 [108].

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٢، الفقرة ٢ [٤٠].

زمن أفلاطون، يرزح بكلكله على الفلسفة، وذلك كما لو كان لعنة الفلسفة التي لا ترتفع[٢٠١]. ولئن بدأ نيتشه، أول ما بدأ، الحديث عن أفلاطون مبرئاً، على نحو ما نحن واجدوه في **كتاب الميلاد** (١٨٧٢)، حيث قرن اسم سقراط، في إحدى أقدم إشاراته إليه في مؤلفاته الفلسفية، بالشيطان والمارد؛ فإنه، في إحدى أقدم إشاراته إلى أفلاطون، قرن اسمه بسيما «الألوهة» التي تشير عنده إلى البراءة، فقال: «أفلاطون الإلهي»[٢٠٢]، واصفاً إياه بالشباب والحماس والعنفوان وتعاطي الشعر ـ وهي علامات البراءة عنده[٢٠٣]. لكن الساحر الشيطان سقراط سرعان ما فتن أفلاطون الغر البريء، فحدث أن خلب سحر الجدل الروح الشاعرية الحالمة[٢٠٤]. وهكذا، فإنه بعدما كان أفلاطون قد وصف الفن التراجيدي بأنه فن سام وحماسي ومجيد، وبعدما هو ألف المسرحيات التراجيدية، فإنه بأثر من سقراط أحرق أشعاره. وإنه لهذا كان «ضحية النزعة السقراطية». وهي غواية لم يغفرها نيتشه أبداً لسقراط[٢٠٥].

ها هو أفلاطون يتبنى الحكم السقراطي على الفن بعدما صمد أمامه. ها هو ينقلب ضد التراجيديا ليطوح بها في فضلة زمرة فنون الغواية الآثمة القائمة على المباهاة والمخيلة، داعياً إلى طرد الشعراء التراجيديين من جمهوريته المثالية. والحق أنه لئن كان لهذا الحكم الفج أن يشي بشيء، فإنما يشي بشيء من المرض في نفس الفيلسوف الغر الغمر ترجم عنه هيامه بالنزعة السقراطية بعدما تنكر لطبيعته الشعرية وتنكر لسجيته[٢٠٦]. إن الفلسفة الأفلاطونية بهذا المعنى تطبيق للنظرية الأخلاقية السقراطية في مجال الفن. فأفلاطون هزأ من القدرة الخلاقة المنسوبة إلى الشاعر عندما يتعلق الأمر بفن واع... فلئن كان الشاعر غير قادر على الإبداع، اللهم إلا في حالة اللاوعي، فإن في هذا دليلاً على غياب العقل لديه. وكأن ههنا ترجمة عن لسان حال يوريبيدس (حوالى ٤٨٠ ـ ٤٠٦ ق.م) القائل بالمبدأ: ما من أمر أراد أن يكون

---

(٢٠١) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, pp. 47-48, para. 10.

(٢٠٢) «Socrate et la tragédie, 1 février 1870,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 89, para. 12.

(٢٠٣) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 94, para. 13.

(٢٠٤) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 611, para. 7 [265].

(٢٠٥) «Socrate et la tragédie, 1 février 1870,» p. 212.

(٢٠٦) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 211-212.

«جميلاً» إلا ولزمه أن يكون «واعياً». وذلك أسوة بالمبدأ السقراطي: ما من شيء أراد أن يكون أمراً «خيراً» إلا ولزمه أن يكون أمراً «واعياً». وتلك «جمالية سقراطية» بينة[٢٠٧]. وهي جمالية تشي بضدها: إنها ضرب من «الحقد على الفن»[٢٠٨]. هكذا يتبدى أن التهمة الأساسية التي وجهها أفلاطون إلى الفن القديم هو أنه تقليد للشأن الظاهر؛ ومن ثمة فهو ينتمي إلى مجال أدنى منزلة من منزلة العالم المحسوس وأقل مرتبة. وبهذا صار أفلاطون «أكبر عدوّ للفن لم تعرف له أوروبا مثيلاً».

ولئن كان نيتشه قد ضادّ بين سقراط وديونيسيوس وقابل، فإنه ضاد ههنا بين أفلاطون وهوميروس: «أفلاطون ضد هوميروس: هذا هو الصراع الحقيقي والكامل. فمن جهة، ثمة داعية العالم الآخر كبير المفترين على الحياة [عنى أفلاطون]. ومن جهة أخرى، ثمة ذاك الذي لا يمكنه أن يكون إلا عابد الحياة عاشقها ومبجلها وصاحب أرومة من ذهب [عنى به هوميروس]»[٢٠٩]. أما الفن البديل الذي اقترحه أفلاطون، فإنه قام على الخوف من الأمر الظاهر خوف المارد من الماء المبارك؛ أي أنه فن نهض على محاولة تجاوز «الواقع» والعلو عليه نحو «الفكرة» التي تختفي وراء هذا الواقع الشبيهي[٢١٠]. وذاك درب تمجيد الأشياء في أصولها (Archétypes)؛ أي نظر إلى الأشياء واعتبار من جهة المبدأ الأبولوني (مبدأ «الثبات» الحالم)، لا بحسب المبدأ الديونيسيوسي (مبدأ «الصيرورة» الواقعي). لقد أهمل العالم «المتحقق»، محل الاعتبار التراجيدي التشاؤمي، وحل محله العالم «المنظور»، محل اعتبار «الإنسان النظري» المتفائل[٢١١]. ولهذا، لم يضع أفلاطون على رأس جمهوريته المثالية «العبقرية الفنية»، وإنما وضع «عبقرية الحكمة والمعرفة»، بل إنه طرد من دولته العبقرية الفنية، وذلك نزولاً عند حكم سقراط على الفن[٢١٢].

غير أن هذا التنازل لم يحدث من دون ألم: لقد هرب أفلاطون من

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٨٩، الفقرة ١٢.

(٢٠٨) «Fragments divers,» dans: Ibid., p. 300, para. 1.

(٢٠٩) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 184, para. 24.

(٢١٠) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 95, para. 14.

(٢١١) «Fragments divers,» p. 300, para. 1.

(٢١٢) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, pp. 190-191.

الواقع، ولم يرد تأمل الأشياء إلا وهي صور فكرية شاحبة. لقد كان الرجل يمتلئ حسية، وكان يعلم إلى أي مدى كانت موجات من الحساسية تسري في ذهنه وتموج. كان مثله مثل العديد من قدماء الفلاسفة ـ وبارمينيدس منهم بخاصة ـ يخشى الحواس؛ أي يخشى أن تؤدي به إلى خارج عالمه وإلى خارج مملكة الأفكار الباردة؛ أي أن تجلبه إلى جزيرة خطيرة ـ جزيرة سيرس ـ تفتنه، ثم تصعقه، فتصرعه. فقد تحصل بهذا أن أفلاطون جسّد خير تجسيد حالة الخوف من الحواس[٢١٣]. ولذلك بدأت مع أفلاطون نزعة أورثت الفلسفة إدانة الحواسّ (Désensualisation). بيد أن هروب أفلاطون من الحس دفعه إلى الإيغال في عالم الأفكار: «إن الجبن اتجاه الواقع الذي تجسد في أفلاطون لم يكن له من بديل إلا الاحتماء بالمثال»[٢١٤]، حتى صار بالإمكان الحديث عن عادة أفلاطون المنشئية السيئة بالإدبار عن عالم الواقع والإقبال على عالم الأفكار المثالية المجردة (L'idéomanie de Platon)، وذلك بما كانت هذه العادة ضرباً من الهذيان يكاد يشبه الهذيان الديني، إلا أنه هذه المرة ما توسل إلى الشطح الصوفي، وإنما إلى «الأشكال» و«الرقوم» و«الأفكار» و«الصور» توسل، ومنها رفد ومتح[٢١٥].

إن تركة أفلاطون على الفلسفة بأكملها كانت تركة مخجلة وثقيلة. فقد أورث الفلسفة سمتين: نزع الطابع الحسي عن الأشياء، وذلك بإنشاء مملكة من المفاهيم الميتافيزيقية المجردة، وتحقيق ضرب من الهجانة. أما في ما خص السمة الأولى؛ فإن الحق يقتضي منا القول: إن أفلاطون يعد ثاني فيلسوف بعد بارمينيدس أنشأ عالماً ميتافيزيقياً خالصاً حقر به العالم المادي الدنيوي وأدانه. ولعل أحد مظاهر الإيمان بهذا العالم المفترى الإعلاء من شأن الروح وحقارة الجسد. انظر إلى إلهه، لا محالة أنت واجده إلهاً متوارياً بعيداً لامبالياً، عن اللذة والألم بمنأى، وعن الأهواء والانفعالات بمعزل. وإن إلهاً هذا شأنه، لربما كان يقضي حياته صائماً، ويحيا على ضرب من الزهد. وبهذا التصور المجرد يكون أفلاطون قد مهد للمسيحية تمهيداً، بل يكون قد شرع للعصور الوسطى تشريعاً[٢١٦]. تلك حركة يسميها نيتشه، سلباً، حركة نزع

(٢١٣) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 281, para. 372.
(٢١٤) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 173, para. 2.
(٢١٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 258, para. 357.
(٢١٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 32, para. 25 [40].

الطابع الحسي عن الأشياء (Désensualisation)، وإيجاباً، حركة ترويحها (Spiritualisation). وإن الأولويات في هذا العالم المتخيل المصطنع المجرد معطاة للمثل على الأصول، والأفضلية موكولة للأشباح على الأعيان، والمنزلة معهودة للروح على الجسد. ذاك عالم نوراني، وهذا عالم ظلماني. وفي ذاك إنشاء لتراتب أخلاقي، وهذا فاقد الخلق، ما جعل الفلسفة ترزح منذ أفلاطون تحت عبء الأخلاق[٢١٧]؛ أي أن أفلاطون نظر لإنسان الخير وكأن خيره خير مجرد، ففصل بذلك النوازع عن المدينة والحياة العسكرية والفن والجمال والأسرار والإيمان بالتقليد والأسلاف. وبذلك ضادت روحه روح الإغريقية الحقة: «مع أفلاطون بدأ العداء الصراح للحضارة، بدأ عهد السلب، وتحولت الفلسفة إلى تسميم الحضارة»[٢١٨]. وكانت درجة تشبعه بالأخلاق من الخطورة بمكان بحيث جعلت منه مفكراً مسيحياً قبل الأوان. وكم وجدت من آثار لأفلاطون وأفضال له في بناء الكنيسة ونظامها وممارستها[٢١٩]. والحال أن اجتناب «الحس» واجتلاب «المفهوم» هو الذي تأدى بأفلاطون ـ وتلميذه أرسطو من بعده ـ إلى إنشاء «مملكة المفاهيم» المجردة[٢٢٠]. وما زال المفهوم يمارس جاذبيته وسحره على أفلاطون حتى عبده وقدسه من حيث اعتبره الشكل الأمثل[٢٢١]، وحتى اعتبر أن السعادة لا تكمن في «المعرفة الحدسية»، وإنما هي بالضد تجد مصدرها في العقل الجدلي الفعال[٢٢٢].

وأما في ما تعلق بالسمة الثانية؛ نعني بها سمة «الهجانة»، فإن الذي عند نيتشه أن الفلسفة السابقة على أفلاطون شكّل أعضاؤها نخبة منسجمة. وبينما كان الأوائل خُلَّصاً، صار الفلاسفة مع أفلاطون وبعده هجناً. كان الأوائل نماذج صافية، وصار الأواخر طرازات هجينة. وأفلاطون هو أول الفلاسفة الهجينين. وهذا ما شهدت عليه فلسفته وشخصيته معاً. فنظريته في المثل

(٢١٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 257, para. 7 [4].

(٢١٨) Nietzsche: *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 165, para. 175, et *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 290, para. 23 [16].

(٢١٩) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 173, para. 2.

(٢٢٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 218, para. 26 [171].

(٢٢١) Nietzsche: *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 30, para. 70, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 118, para. 2 [104].

(٢٢٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 387, para. 4 [44].

جمعت بين أشلاء عناصر سقراطية وفيثاغورية وهرقليطية. وفي شخصيته تداخلت نقاوة هرقليطس الملكية، وشفقة فيثاغوراس المالنخولية، وجدلية سقراط الروحانية(٢٢٣). وقد استبدت هذه الهجانة بالأكاديمية أيما استبداد، كما انتقلت إلى الرواق، وذلك بحيث كانت تجد المذاهب التلفيقية التي تجمع ـ بحسب عبارة نيتشه الساخرة ـ بين «عضد بارمنيدس، وجزء من كتف هرقليطس، وقدم أنباذوقليس»(٢٢٤). وقد تجلت سمة الهجانة هذه، أوضح تجلٍ وأبداه في أسلوب أفلاطون: فالحوار الأفلاطوني نشأ عن خلط كل الأساليب وكل الأشكال: ما من أسلوب إلا واعتمده، وما من شكل إلا وتبناه، ووقف وسطاً بين الحكي والشعر الغنائي والدراما، ومشج بين النثر والشعر أمشاجاً. وبذلك هو خرق قاعدة القدماء القائمة على وحدة الأسلوب. وفي ذلك قلّده الفلاسفة الكلبيون وغيرهم الذين تحقق لديهم ضرب من خلط الأساليب والممازجة بين النثر والنظم والأخذ من كل أسلوب بطرف(٢٢٥). وما كان أفلاطون في حواراته هذه إلا مبرهناً عن «غياب الشكل والأسلوب. وهو الغياب الناجم عن خلط كل الأشكال والأساليب. . . جائلاً بذلك بين كل الأنواع؛ من نثر وشعر وحكي وشعر غنائي ودراما»(٢٢٦).

وسمة أخرى اتصلت بهذه وترتبت عنها: وهي تحوّل الفلسفة إلى شيع فلسفية وجماعات وملل ونحل. . . وهكذا لاحظنا أنه بعد انقضاء عهد أفلاطون ظهرت شتى صنوف الشيع الفلسفية الفسيفسائية، الناظم بينها والجامع لشعثها أنها شكلت بؤراً لمعارضة الحضارة الإغريقية ولوحدة أسلوبها الذي حافظت عليه لزمن طويل، كما شهدنا ركون كل واحدة من هذه الشيع والملل والنحل ـ وما أكثرها، وما أكثر المرقع فيها! ـ إلى زاوية تفتش لها عن أفراد مخصوصين مُشَكِّلَة بذلك حلقات مميزة من إخوان الصفا والأشياع والأتباع(٢٢٧).

(٢٢٣) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, pp. 17-18, para. 2.

(٢٢٤) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 283, para. 23 [1].

(٢٢٥) «Socrate et la tragédie, 1 février 1870.» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 96, para. 14, and 212.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٢٧) Nietzsche: *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de* =

تلك كانت، على وجه الجملة، تركة أفلاطون. بيد أن نيتشه عوّدنا على تنسيب أحكامه، بل إنه عوّدنا على استشكال أوجه خداع الفلاسفة. أوَلم يقل عن أفلاطون ما قاله عن سقراط سابقاً؛ وهو أن: «أفلاطون إنسان له من الخلفيات والكهوف الشيء الكثير، وله من الواجهات القدر المماثل لها»(٢٢٨)؟ وكما أعلن عن قربه من سقراط، برغم نقده له، فإنه أعلن، غير ما مرة، عن إعجابه بأفلاطون. أوَلم يعتبر أن دم أفلاطون يجري في عروقه، وأنه سعيد بالإقرار بذلك، وأن أفلاطون ينتمي إلى عائلته الفكرية الكبرى... فضلاً عن باسكال واسبينوزا وغوته(٢٢٩)؟ وألم يعترف بأن له سلفاً من الحكماء والأنبياء؛ منهم زرادشت وموسى والنبي محمد ويسوع وأفلاطون وبروتوس واسبينوزا وميرابو(٢٣٠)؟ بل إن العديد من الشذرات التي خطتها يد نيتشه يمكن أن تندرج ضمن العنوان: «دفاعاً عن أفلاطون». بهذا تبدى لنا أن الرجل ما سلم قط من غواية أفلاطون: «محاولة توصيف فكر أفلاطون وتحديده، وذلك من غير الاستناد إلى سقراط»(٢٣١). وهي الغواية التي طالما انجذب إليها نيتشه. ولقد ظل هو مقتنعاً دوماً بأمرين:

أولهما؛ أن أفلاطون مفكر أرستقراطي الأصل والمنشأ، فلزم لذلك أن يكون فكره منطبعاً بهذا الطابع؛ أي طالباً لإرادة القوة، بينما أصل سقراط سوقي وأرومته عامية؛ فلا بد أن كان فكره منطبعاً بأصله.

وثانيهما؛ أن أفلاطون شاعر، وأنه لا محالة حانٌ إلى أصله في ألّا يعادي الفن، بينما سقراط قس مستتر، ولابد أن يعادي الفنون. فأما انطباع فكر الأرستقراطي الذي أضاعه سقراط بنفحة نخبوية علية، فإنها فكرة ترددت في شذرات نيتشه المرار العديدة. وقد التمس لها الإفادات العديدة: منها؛ اختصاص أفلاطون وخلفه من ذوي الطبائع العالية الطموحة بالتميز عن العوام، وذلك بالتشريع للمفاهيم وفرضها الفرض على الأغيار(٢٣٢). وهو في توسله إلى

---

l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874), p. 192, para. 19 [60], et = *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 18, para.

(٢٢٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 169, para. 34 [66].

(٢٢٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 463, para. 620.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٢، الفقرة ٦١٩.

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩، الفقرة ١٩٤.

(٢٣٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 175, para. 34 [84].

المفاهيم ما كان ليؤمن، في قرارة نفسه، بأنها ثابتة وخالدة، وإنما كان ساعياً إلى فرض هذا الاقتناع على أغياره الفرض كله. فقد تحصل أن المفكر الأرستقراطي الذي كانه أفلاطون تبدى لتشكيل الطراز مريداً وفيه راغباً[٢٣٣]. ولئن نمّ هذا الجنوح عن شيء، فإنه نمّ عن إرادة قوة النخبة وعن لسان حالها الذي كان شأنه أن يصدر الأوامر العلية إلى السفلة: هذا الأمر أو ذاك يلزم أن يتم التفكير فيه أو الإحساس به عندنا على هذا النحو وبحسب هذا الضرب من الاسم. بل إن فكره، من حيث كان «فكراً أرستقراطياً»، شكل فكر رجال أشداء أقوياء أرادوا النصرة على الحواس، وذلك بأن هم ألقوا على زركشة الحواس شبكة المفاهيم الشاحبة الباردة. وتلك الطريقة الأفلاطونية في قهر العالم وتأويله طريقة أرستقراطية[٢٣٤]. أوَما قال نيتشه: «إن لدى أفلاطون تكمن إرادة هيمنة»[٢٣٥]؟ ومنها؛ توسل أفلاطون إلى الجدل، بما هو دلالة على السيادة على الذات. فالجدل هنا كان أداة إرادة القوة بامتياز[٢٣٦]. وتملكه نمّ عن رغبة في الاستقواء والميزة على الخلق. ومنها؛ أنه في ادعاء أفلاطون امتلاكه معنى «الخير» نهض الدليل على أنه كان يمثل الإنسان الأعلى. فما كان هو على التحقيق ليهتم بمفهوم «الخير» المجرد، وإنما اهتم بمالك الخير؛ أي بالإنسان الأعلى. ولذلك كان الرجل، إذا ما نحن نظرنا إليه من جهة مروءته، أفضل من فلسفته. وإن النزوع إلى السلطة لأفضل بكثير من الترجمة عنه في مفاهيم[٢٣٧]، وإن الجسد لأكثر حكمة من الروح! انظر تمثاله المنصوب في نابل يدلك على أي الرجال كان. يكفي هذا التمثال وحده لدحض المسيحية التي كان ديدنها أن تحتقر الجسد.

ولعل في هذا الأمر المتقدم ما أسعف في القبض على أحد العوامل المفسرة لاشتكال أمر الدعوة إلى «قلب الأفلاطونية» في فكر نيتشه. إذ أعلن نيتشه، منذ بادئة مساره الفلسفي، أن فلسفته إنما هي «أفلاطونية مقلوبة»؛ بمعنى أنه لئن كان أفلاطون قد رأى أن تحقق «الحق» و«الجمال» و«الخلاص» ليس ينهض إلا على القرب من «الوجود» «المثالي» أو «المتعالي» أو

---

(٢٣٣) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, vol.2, p. 316, para. 144.

(٢٣٤) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 45, para. 14.

(٢٣٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 320, para. 27 [47].

(٢٣٦) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 118, para. 2 [104], et *La Volonté de puissance*, p. 30, para. 70.

(٢٣٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 312, para. 124.

«المفارق»، فإن نيتشه يرى، بالضد من ذلك تماماً، أنه بقدر ابتعادنا عن هذا الكائن «الحق» «المفترض»، يصير العالم «خالصاً» و«جميلاً» و«أفضل». إذ لئن كان أفلاطون قد ابتغى الحياة وطلبها في الشأن «الحق» و«الجوهر» و«المثال»، فإن نيتشه قام بتبين لذاذة العيش في الأمر «الظاهر» وفي «الوهم» وفي «الحس»(٢٣٨). لكن هذا القلب بدا نسبياً ومحدوداً وهشاً ومدعاة لسوء فهم ممكن، ولا سيما إذا ما نحن استحضرنا صورة «أفلاطون الفنان» التي ما نسيها نيتشه أبداً حتى وإن كان صاحبها قد تنكر لها وأغفلها. إذ ما من فنان إلا وشأنه أن تكتسب لديه الأشياء «المعدلة» «المغيرة» «المصفّاة» المبعدة عن الواقع القيمة عن الأشياء «الواقعية» «الحاضرة» «العادية». ذلك أنه قدر ما يصير الشيء «مشفّاً» «رقيقاً» تزداد قيمته. بل إن الأفلاطونية لأشجع من الفنان، لأنها قلبت الصلة بين الواقع والقيمة: فلئن كان البعض يعتقد أنه بقدر ما تكون الأشياء واقعية، تصير ذات قيمة، فإن الأفلاطونية قالت بالضد؛ إذ قاست درجة الواقعية بالنسبة إلى درجة القيمة، وقالت: بقدر ما يمثل الشيء «فكرة» تزداد قيمة وجوده. ومن ثمة، قلبت فلسفة أفلاطون مفهوم «الواقع» قلباً شجاعاً، وقالت: «ما تعتقدون أنه واقع إن هو إلا خطأ، ولا اقتراب للمرء إلى الحقيقة إلا قدر ما هو يقترب من «الفكرة» لا من «الواقع»»... لقد كان أفلاطون فناناً، فكان أن فضل بذلك «الشأن الظاهر» على «الوجود». وإذاً فضّل هو «الكذب» و«الاختلاق» و«الفرية» على الحقيقة، وآثر «اللاواقع» على الواقع الموجود(٢٣٩). فتحصل من هذه الجهة من الاعتبار أنه لا يلزم «قلب الأفلاطونية» بهذا المعنى، ما دامت هي نمّت عن إرادة قوة سعت إلى فرض المثال على الواقع!

ومهما كان من أمر استشكال نيتشه تركة الأفلاطونية وتنسيبه ضررها على التاريخ، فإن هذه التركة كانت ثقيلة، ولا سيما في المدارس التي أسماها نيتشه تارة «المدارس ما بعد السقراطية» وتارة أخرى «المدارس ما بعد الأفلاطونية». لقد تولد عن التركة السقراطية الأفلاطونية أن ما عاد للفلسفة همّ ايجابي على التحقيق؛ أي همّ مواجهة تراجيديا الوجود بالنظرة الفنية للعالم، على نحو ما وجدناه من قبل لدى الحكماء المتقدمين على سقراط وأفلاطون. وإنما عنها

---

(٢٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 308. para. 7 [156].

(٢٣٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 351-352, para. 7 (2).

تولد ضرب من «الهم السلبي». وذاك هم الفلسفة في عصور شقية، حيث العبودية المعممة، والخضوع لأناس غليظي القلب متقلبي المزاج، وحيث يلوح آنها السؤال: «كيف لنا بدرء الألم؟ وأنى لنا بتحقيق السعادة؟». لقد أراد الرواقيون، شأنهم شأن المسيحيين، بلوغ المرتبة التي يكون من شأنهم فيها أن يعدموا الإحساس، ويصير عدم الاكتراث بالآلام ديدنهم؛ أي أنهم أرادوا تحقيق القدر الأقل من اللذة والألم، فتداعوا إلى تحقيق ضرب من الوجود أشبه ما يكون بوجود الحجر(٢٤٠)، وتنادوا إلى كينونة أمثل ما تكون بكينونة التمثال(٢٤١). ومن ثمة، صاروا طغاة أنفسهم وجلاديها ومعذبيها(٢٤٢). وما دعوتهم إلى مبدأ «الاصطبار»، حتى صيروه ركوناً تحت ممالك الأقدار، إلا علامة على قوة مشلولة تواجه الألم بعدم الحراك(٢٤٣). أما الأبيقوريون، فإنهم راموا تحقيق وجود هو أقرب إلى وجود النبتة؛ أي إلى تحقيق وجود يكون ديدن صاحبه أن يكتفي بما اختاره في حدود، وأن يضرب على وجوده سياجاً لا يتخطاه(٢٤٤)، وأن يتخلى عن كل شيء تقريباً، مخافة ألا يقوى على هضمه فيكون على نفسه الوهنة ثقيلاً(٢٤٥). فكانت بذلك هذه الفلسفات علائم انحطاط ألّفت بين المنزع إلى الخُلق والمنزع إلى السعادة. وما نشدان السعادة إلا دلالة على أن قوى الحياة الأساسية قد استنزفت فوهنت(٢٤٦). والحال أن هذه الفلسفة إن تؤملت وجدت أنها عكست العناصر التي وُجدت في الفلسفة السقراطية والأفلاطونية؛ نعني سيادة الوعي وتغلبه على النازع، مثلما كان الشأن عليه بالذات عند الرواقية. مقابل ذلك، أسفت هذه الشيع الفلسفية - وقد نمّت عن الضعف - بالأفكار الفلسفية العظيمة التي نادى بها أوائل الفلاسفة. هؤلاء الرواقيون حاولوا تفسير هرقليطس، فأسفّوا بأفكاره وأضعفوها؛ إذ حولوا تصوره الجمالي الأساسي القائل: إن الكون لعبة، تأويلاً إنسياً فجاً؛ ونشروا أخلاق القبول بمصائب الدهر ونوائبه وبلاياه والسكون تحت تصاريف الأقدار

---

(٢٤٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 61, note 4 and pp. 251-252.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٦٢، الفقرة ١٢.

(٢٤٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 37, para. 9.

(٢٤٣) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 468, para. 12 [141].

(٢٤٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 208, note 3, pp. 251-252 and 370-371.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٩، الفقرة ٣٠٦.

(٢٤٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 62, para. 14 [87].

ومجاريها بلا مقاومة أو مواجهة(٢٤٧). وهذه النزعة الشكية أزرت بفلسفة الصيرورة التي قال بها هرقليطس إلى حد تصييرها فلسفة ضعف وريبة تدعو إلى ألا تثق العين اليمنى في العين اليسرى؛ أي إلى فلسفة في عدم الثقة بالذات قبل فقد الثقة بالغير(٢٤٨).

هذه الرواقية كانت على التحقيق مزاجاً قبل أن تكون فلسفة. وجوهر هذا المزاج تمثل في موقف معين اتجاه الألم: إنها قوة نشدان الاستكانة وتخفيض الألم بتوسل الصرامة والبرودة بما هما آليتان صناعيتان تخديريتان ضد الألم. وإن مطلبها الأخير كان ربط شكيمة الانفعال، والحد مما من شأنه إثارة الحواس، واعتباره حقيراً ضئيلاً، وذم الهوى كما لو كان مرضاً أو أمراً معيباً مخجلاً، واستشناعه وتشويه وجهه. وبالجملة، المطلب هو «التحجر»، بما هو أداة علاج للألم، وما إن «يتحجر» المرء، فيصير مثالاً بارداً، حتى تضفى عليه كل صفات الألوهية والفضيلة. وما يعاب على الرواقية أنها لم تكن تقدّر أهمية الألم والهوى. فالرواقي مجبر، عند نهاية المطاف، على أن يقول: «إن ما من أمر يحدث إلا وهو عندي حسن طيب، ولست أتمنى إلا هو لا غيره». ومن ثمة، فهو لا يداوي أية مضرة، ما دام قد قتل الإحساس بالمضار. وهذا الموقف اتخذ صورة دينية تجلت في ركون الرواقي تحت الأقدار بلا احتجاج كما شهد على هذا الأمر ابكتيتوس مثلاً (حوالى ٥٠؟ - حوالى ١٣٠؟ ب.م)(٢٤٩). والحال أن ما كان يدفع القدماء إلى أن يصيروا رواقيين إنما هو قوة أهوائهم الرهيبة. كانوا يعانون من ذواتهم ومن هشاشة عالمهم وفقده الأمن. ولذلك وُجد من الرواقيين الإمبراطور، مثلما وُجد فيهم العبد: كلهم تساووا في طموحهم إلى التسابق نحو الفضيلة(٢٥٠).

ولئن كانت سعادة الرواقيين قد تحققت في سعادة تحقيق المرء نفسه بالسلب والكف عن الفعل؛ أي بالكف عن الابتدار إلى ما من شأنه أن يورث

---

(٢٤٧) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 38, para. 7.

(٢٤٨) Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, bibliothèque médiations; 128 (Paris: Denoël; Gonthier, 1979), p. 124, para. 213.

(٢٤٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 32, para. 74, et *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 529, para. 15 [55].

(٢٥٠) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, pp. 600-601, para. 7 [207].

الألم - على أساس من مبدأ: «ألا تفعل، خير لك من أن تفعل» - فإن سعادة الأبيقوريين ما كانت لها مباينة من حيث الجوهر. ولئن حق أن هؤلاء الأبيقوريين ما وجدوا، على خلاف أولئك الرواقيين، السعادة في الإحساس بالتفوق على ذواتهم وسَوْسها، فقد حق أنهم إنما وجدوها في عدم الاكتراث بالآلهة وبالطبيعة. فسعادتهم بهذا سعادة سالبة خاملة. ولا غرابة في ذلك، فلقد كانت تنقصهم السيادة على الطبيعة والإحساس بالقوة الذي يفور عنها وينضح بها. ما كانت المعرفة في زمنهم معرفة بناءة، وإنما كانت تعلم الخضوع للنظام والركون المسالم والسكون تحت مجاري الأقدار(٢٥١).

والحال أن السلب الذي عثرنا عليه عند الرواقية والأبيقورية تحول عند الشكية إلى عدمية. ها قد نصّب التعب نفسه حكيماً وتمثل نفسه في بيرون (٣٦٠ - ٢٧٠ ق. م). وإن شعاره هو: أن يحيا متواضعاً بين المتواضعين بلا مخيلة وبلا كبرياء، مع عدم الثقة في العلم وفي العقل وفي كل ما من شأنه أن يدفع إلى المخيلة. وإن مبدأه هو: البساطة والتجلد واللامبالاة. بهذا تصير الفلسفة ههنا شلل الإرادة، بل تستحيل هي والبوذية سواء: التعب من الشيع، احتجاج التعب على الجدل، روح متعبة ترفض الاعتقاد في قيمة الأشياء. إن النزعة الشكية تعكس ههنا طبائع متأخرة متعبة مرهفة ما من أمر متواضع فقير بليد إلا ويمارس عليها فتنة خطيرة. وإن حقيقة الشكيين أنهم كائنات متعبة مرهقة لا رغبة لها في التميّز عن الخلق، شأنها أن تتنكر لأعتى النوازع اليونانية وأشدها أصالة(٢٥٢). وإن هذه النزعة لهي بالجملة، شكية شلل يأس، لا شكية تجريبية فعالة مبادرة(٢٥٣).

والحال أنه لئن أجمعت هذه الفلسفات على شيء ما، فإنما أجمعت على أنها فلسفات ضعف وسلب. بيد أن ضعفها كان يدفعها إلى القبول بالعالم كما هو، وإلى الخنوع له، وإلى قبول الثقافة الوثنية القدرية. إلا أن ثمة مدرسة أخرى دفعها الضعف وتأدى بها الوهن، لا إلى قبول الحياة في هذا العالم، بل إلى نشدانها في عالم آخر أعلى وأسمى وأخلد وأضمن. وقد

---

(٢٥١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 33, para. 75.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣-٣٤، الفقرة ٧٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 71-72, para. 14 [99].

(٢٥٣) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881,* p. 537, para. [356].

خيل إليها أن الأرض صارت دنيئة، وأن الثقافة أضحت فاسدة باطلة. تلك هي الأفلاطونية المحدثة. وإن هذه الأفلاطونية للطريق إلى المسيحية؛ ومن ثمة إلى القرون الوسطى. فهي التي زكّت رفض العالم؛ أي رفض العيش بحسب طريقة العيش الرومانية، إذ إنها قامت على الثقافة الوثنية. وإنها للفلسفة التي انصهرت مع المسيحية[٢٥٤]. والحال أن العالم الروحي الخالص - الذي هو ابتداع يوناني - انصهر مع الفكرة اليهودية القائلة بالعالم السماوي، بما هو العالم السامي المضاد للعالم الأرضي الباهت الشاحب الزائل. ثم انصهرت فكرة «المثل» الأفلاطونية، التي وجدها اليهود غير محققة، بفكرة الشرائع السماوية اليهودية وبفكرة خلود النفس[٢٥٥]. وإن الرجل الذي حقق هذا الضرب من التوليف العجيب هو فيلون الإسكندري (حوالى ٢٠ ق.م - ٤٥ ب.م). فعنده وُجد تراتب للموجودات جعل من الصفوة الناجية وحدها تلك التي تلقت الوحي معه، ثم انتشر مفهوم «الروح» انتشار الوباء في الفلسفة.

ههنا، ونحن على مشارف العصور الوسطى، انجلى وزن لعنة الفصل بين الروح والجسد التي خيمت على وسط العصور وحديثها. ههنا ميلاد الفلسفة التي استوحت آراءها من القديس بولس (ما بين ٥/ ١٥ و٦٧ ب.م)؛ ذاك القس الذي لم ير في الجسد إلا عدوّ الروح الأبدي الدائم، وأنه موطن الخطيئة، وأنه ما حُكم على الناس بالموت إلا لأنهم أذنبوا[٢٥٦]. وهي الأفكار التي وجدنا لها ترجمة في آراء المتفلسفة الساعية إلى التوفيق بين الفلسفة والعقيدة. هذا فيلون الإسكندري (٢٠ ق.م - ٤٥ ب.م) كان يرى أن الإنسان الأول إنما هو مثل الكمال الأسمى والحكمة الخالدة، ثم إنه سقط سقوطاً بفعل انجذابه إلى الشهوة الجسدية والرغبة[٢٥٧]. وعنده أن الخطيئة تكمن في تخلي الإنسان عن «النوس» عن وعي، واتباعه الآمر الأمّار بالسوء - وهذا عنصر إغريقي في فكره - فإن أنت زاوجت هذه الفكرة بالفكرة البوليسية اليهودية عن «خطيئة دينية أصلية» اقترفها الإنسان من غير معرفة ولا علم، حصلت على أصلَي فلسفة العصور الوسطى.

---

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٦، الفقرة ٤ [١٣٢].
(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٤١٢، الفقرة ٤ [١٥٨].
(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ٤١٢، الفقرة ٤ [١٦٢].
(٢٥٧) المصدر نفسه، ص ٤١٢، الفقرة ٤ [١٦٢].

٢ ـ قوس فلسفة العصور الوسطى

نادراً ما اهتم نيتشه بفلسفة العصور الوسطى الممتدة بدءاً من القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠ ب.م) إلى بيير أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢). وحتى حين ألمع إليها الإلماعة وأومض إليها الإيماضة ما كان ذلك إلا ليذكر أنه لا يرى فيها، على التحقيق، سوى «نزعة أفلاطونية سوقية»؛ أي أنها كانت محاولة العبيد الاستيلاء على نمط فكر ابتدع أصلاً ليناسب أرستقراطية الفكر. هذا ما شهدت عليه فلسفة القديس أوغسطين بأجل شهادة[٢٥٨]. ثم إن نيتشه ما وجد فيها سوى أنها كانت فلسفة سكولائية عاشت تحت ظلال «المفاهيم الرمادية» وفي وفادتها ـ وبئس الوفادة والرفادة! وبعد هذا وذاك، فإن هذه الفلسفة الشبيهية غلبت الإيمان على الإيقان واستحضرت الوحي وغيبت العقل. . . وبينما كانت فلسفة العصور الوسطى أفلاطونية المنزع حضر فيها مبدآ «التخليق» و«الترويح»، فإن عصر النهضة أقدم على خطوة جريئة تمثلت في إعادته اكتشاف القدامة وإحياء الفلاسفة القدامى، ولا سيما منهم الفلاسفة المتقدمين على سقراط.

٣ ـ العهد الحديث

ثمة سمتان عامّتان للفلسفة الحديثة طالما نبه إليهما نيتشه: أهمهما؛ «سكولائيتها» التي قصد بها، سلباً، فقد البراءة أو السذاجة أو البساطة التي ميزت الإغريق، وعنى بها، إيجاباً، إثقالها بالمفاهيم الجامدة والصيغ الصنعية الجافة[٢٥٩]. وثانيتهما؛ تحقيقها المثال الزهدي النسكي القسي. فوراء الفلسفة الألمانية الحديثة بأكملها يختفي معهد توبنغن لدراسة اللاهوت الذي تخرج منه أبرز وجوهها: «إن الفلسفة [الحديثة] ملوثة بدم لاهوتي»، وإن القس البروتستانتي هو سلف الفيلسوف الألماني. وبالجملة، «الفلسفة الألمانية في عمقها لاهوت مستتر»[٢٦٠].

إن أبا الحداثة ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) هو ذاته «أبو العقلانية» عند نيتشه، بل إنه «أبو الثورة الفرنسية». فالعقلانية الديكارتية (القرن ١٧) هي التي

---

(٢٥٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 84, note 1 and p. 262.

(٢٥٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 151.

(٢٦٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 21-22, para. 10.

أسفرت عن الثورة الفرنسية (القرن ١٨). وعقلانية ديكارت تمثلت في أنه «ما كان يقر من سلطة إلا سلطة العقل». هو الذي أقام «السلطة المطلقة للإله العاقل»[٢٦١]. ومن ثمة، كانت النزعة الديكارتية ضرباً من الفلسفة السقراطية، وذلك لأنه وُجد فيها نفي لطابع الظلال التراجيدي، كما حضرت فيها أيضاً مسحة أفلاطونية بينة. ذلك أن من شأن الإفراط في إعمال العقل أن يصير لدى المناطقة المتعصبين لمبادئ المنطق شأن ديكارت ـ من هوية ومماثلة وعدم تناقض ـ أن يصير لديهم العالم وهماً، فلا يجدون إلا الفكر طريقاً إلى الوجود وإلى الشأن المطلق. وما كان العقل على التحقيق إلا أداة في يد إرادة القوة. لهذا ما كان ديكارت سوى فيلسوف سطحي[٢٦٢]. ثم إن ديكارت صدر عن تصور لإنسان معين: فلئن كان أول من تجرأ على تصور الحيوان بما هو «آلة»، فإنه أخطأ لما استثنى الإنسان ولم يعتبره آلة تديرها النوازع[٢٦٣]. ومن ثمة، أعاد إيراث الفلسفة لعنتها التي ورثتها من أفلاطون: عنينا بها لعنة الفصل بين الروح والجسد.

وقد وقف نيتشه عند ديكارت، بوصفه أبا الحداثة، على أمرين هامين: أولهما؛ سقوطه في حبائل اللغة وشرانقها. وثانيهما؛ سقوطه تحت إمرة النازع الديني. فمن جهة أولى، تبين أن الكوجيطو الديكارتي وقع تحت أثر إيمان الفلاسفة الأسطوري بالنحو، كما لو كان البناء النحوي هو بناء العالم الذي يعكس حقيقته الخالدة. وهو إيمان ما عادت تقاسمهم فيه الإيقان سوى مؤدبات الصبية! إذ لم يعد من الحداثيين البدلاء من يملك البراءة التي طرح بها ديكارت الذات ـ «الأنا» ـ بما هي شرط فعل «التفكير»، والإيقان بأن الشأن في المبدأ: «أنا أفكر»، أنها يقين مباشر. فالحداثيون صاروا أكثر شكية من ديكارت؛ أي أنهم صاروا إلى اعتبار اليقين المباشر وهماً، بل إنهم مالوا إلى القبول بالأمر المضاد؛ أي أن الفكر هو الذي شأنه أن يضع الذات والموضوع معاً والجوهر والمادة، وما كان الأمر بالضد، ومن يدري لربما عالجوا الخطأ بالخطأ. وعلى أية حال، لقد هجروا فكرة «الروح»، ومن ثمة، تخلوا عن أفكار «الروح الكونية» و«الشيء في ذاته»، كما إنهم شككوا في «الأنا» وفي «الذات»[٢٦٤].

---

(٢٦١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 222, para. 599.

(٢٦٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 148, para. 191.

(٢٦٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 25, para. 14.

(٢٦٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 61-62, para. 141.

إن عقيدة ديكارت قامت على المبدأ: «لما هو ثبت أن ثمة فكراً، فلا بد إذاً أن تكون وراءه ذات مفكرة». لكن هذه العقيدة نهضت، نهوضاً قبلياً، على الاعتقاد في فكرة «الجوهر»، متأسية بالإيقان بضوابط النحو: ما من «فعل» إلا ووراءه «فاعل». والحال أن ما خفي عنها هو إمكان قيام البديل: ثمة «فكر»، إذاً ثمة «أفكار». ولئن بدا هذا الأمر تحصيل حاصل، فإنه من جهة أخرى دل على الاعتقاد في نزعة «ظاهرية» قائمة ضد الإيمان بمبدأ «الجوهرية»؛ أي ضد الإيقان بالفكر في ذاته، وضد الإيمان بواقعية الفكر(٢٦٥). ومن جهة ثانية، فإن ديكارت سقط تحت إمرة النازع الديني. وقد تجلى ذلك في لجوئه إلى فكرة «طيبة الإله»، مثلما اضطر يوريبيدس، في التراجيديا اليونانية المستحدثة، إلى إقحام فكرة «الإله» هكذا فجاءة عن غدارة (Deus ex machina)؛ نعني أن ديكارت أنهض فلسفته على إدخال فكرة «الله ضامن الحقيقة» إدخالاً وإقحامها إقحاماً. فلا يمكن عنده الإيمان بالحقيقة والثقة في ما يكشفه العقل من حقائق إلا إذا كان ثمة إله أخلاقي صدوق. فإن نحن استثنينا هذا الإله، صار من الممكن أن نشكك في الحقيقة، بل أن نذهب، بالضد من ذلك، إلى التساؤل عما إذا كان الخداع جزءاً من شروط الحياة(٢٦٦). ولنفرض أن ثمة في قلب الأشياء عنصراً توهمياً ولامعقولاً وخادعاً، فإن إرادة أن لا نخدع، بما هي المترجمة عن إرادة ديكارت، لن تقينا من حبائل هذا الوهم، بل بالضد: إن هذا الشك الديكارتي يمكن أن يكون وسيلة أساسية لتضليلنا وتوهيمنا. ذاك هو قلب الشك الديكارتي ورده على نفسه: إنه شك يودي بنا إلى الدوغمائية. إذ الرغبة في تحصيل اليقين تستحيل هكذا إلى رغبة في الإيمان بالوهم، وإرادة الإيقان تصير إرادة إيهام(٢٦٧). ولذلك كله، يعلن نيتشه في ما يشبه القول المفارق: «إننا نحن الحداثيين خصوم ديكارت»: خصومه من جهة شكه الذي وجده الحداثيون شكاً خجولاً غير مكتمل ولا جريئاً الجرأة الحقة ـ وبذلك كان عليهم «أن يتعلموا كيف يشكّون أكثر مما شك ديكارت نفسه!»، وخصومه من جهة عمق نظرهم الذي لم يجعلهم يؤلّهون العقل، وخصومه من جهة إيجادهم المتعة في هذا العالم حتى لئن تبدى بما هو وهم(٢٦٨).

---

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٤، الفقرة ١٤٧.

(٢٦٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 295, para. 36 [30].

(٢٦٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 62, para. 141.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢، الفقرة ٥٩٩.

والمتتبع لمسار الفلسفة الحديثة بدءاً من ديكارت تتفرق به السبل، فينظر إلى الفلسفة الحديثة على الأقل بما هي اتبعت مسارين: مسار الفلاسفة البريطانيين (الفلسفة الأنكلوسكسونية)، ومسار الفلاسفة القارّيين، الذي ينتقل من ديكارت إلى سبينوزا، فإلى فلاسفة ألمانيا المحدثين، من دون إهمال فاصل التنوير الفرنسي والألماني. ويبدو بعامة أن نيتشه لا يكنّ تقديراً مخصوصاً للمدرسة الأنكلوسكسونية، ولا تحظى في اعتباره بالاعتبار. فهو يتهمها عادة بالسطحية؛ ومن ثمة بإرادة نسف الفلسفة عن طريق تسطيحها وتتفيهها. هذا فرانسيس بيكون (١٥٦٠ أو ١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، رائد الفلسفة الأنكلوسكسونية، إنما هو مّ «نسفاً للفلسفة» وإبطالاً. أما خلفه توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ودافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) فقد أسفوا بالفلسفة وحقّروها لقرن كامل وما ينيف عنه. وبالجملة، يبدو أن تصور الإنكليز الفلسفي تصور فج شأنه أنه يختزل العالم إلى آلية وميكانيكية .وهو شاهد على وهن قوة الفكر وضعف عمق جهة النظر(٢٦٩). ولئن ورث الفرنسيون أمراً لا يحسدون عليه فهو بالضبط هذه «الأفكار الحديثة» أو «أفكار القرن الثامن عشر» أو الأفكار ـ التي نعتت خطأ ـ بوسم «الأفكار الفرنسية»؛ شأن فكرة «الحرية» و«العدالة» و«المساواة»، وما بني عليها من مذاهب ومؤسسات؛ من «ديمقراطية» و«اشتراكية» و«برلمانية» و«ليبرالية»... فما كان الفرنسيون سوى مقلّدي هذه الأفكار، لكنهم للأسف كانوا حراسها الأوفياء المدافعين عنها، مثلما كانوا ضحاياها الأوائل. وهي، على الجملة، أفكار عامية سوقية قطعت الصلة بأرستقراطية القرن السابع عشر الفرنسية وقادت إلى الثورة(٢٧٠).

تلك عرفناها فلسفة الأنوار. والحال أنه منذ أول كتابات نيتشه تحدث عن «فلسفة الأنوار» بما هي «فلسفة متجاوزة»(٢٧١). ثم إنه غمز إليها في **المقدمات الخمس** (١٨٧٢) بكونها نهضت على تصور عالم ليبرالي وتفاؤلي، وبما هي فلسفة غير ميتافيزيقية سطحية ومخالفة للروح الألمانية(٢٧٢). ولئن عمد نيتشه،

(٢٦٩) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 249-250, para. 252.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٢، الفقرة ٢٥٣.

(٢٧١) «Fragments d'une étude projetée sur la tragédie et les esprits libres, 22 séptembre 1870,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 241.

(٢٧٢) «Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits,» dans: Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 188.

في ما يبدو على أنه تغيير لموقفه، إلى تقريظ الأنوار ـ ولا سيما في أواسط مؤلفاته ـ بحيث أشار إلى أنه ما زال يعتبر مشروعه الفكري «استكمالاً لعمل الأنوار»، وذهب إلى حد التصريح بضرورة «المضي بالمشروع الأنواري قدماً»[٢٧٣]، وإلى ضرورة «تسلم مشعل الأنوار»[٢٧٤]، فإنه لم يفته أبداً التنبيه إلى «الجانب الخطير في فلسفة الأنوار». ذلك أنه لئن حق أنها قامت بمجهود لا ينكر من أجل تحرير الإنسان، ومن أجل تنوير الأمور له، والحد من غلواء فيض الإحساس الديني، فإنه يحق أيضاً أنها بالنظر إلى ارتباطها بحركة ثورية وفظة، فإنها اضطلعت هي نفسها بالعنف والفظاظة، فكان أن صار الإنسان العامي المتعصب يضع فوق رأسه فلسفة الأنوار، وكان أن تدخلت في الشأن السياسي والاجتماعي عن طريق تهييئها للإنسان القطيعي المتعصب. ولهذا اتسمت الأنوار بسمات شيطانية وعنيفة وقاسية ولذوية، وبعاطفة جياشة فوارة مندفعة مدغدغة لأحاسيس العامة مستدرة مترضية. لهذا، لئن كان نيتشه قد دعا إلى إتمام عمل الأنوار، فإنه دعا من هذه الجهة إلى ضرورة نقدها بما هي المسؤولة عن الثورة أو قل عن بذرتها[٢٧٥]. ثم إن فهمه للأنوار كان فهماً خاصاً من جهات ثلاث: فمن جهة أولى، أنت واجده يتحدث عن الأنوار، أو بالأحرى ما يسميه «الأنوار العقلية»، بما هي أداة فعالة لبذر الشك في نفوس الناس وإضعاف إرادتهم؛ وبالتالي دفعهم إلى التجمع والتعاون؛ أي بما هي أداة تطوير وتطويع الحيوان القطيعي داخل الإنسان. لهذا أنت واجدها أداة استعملها القدماء والمحدثون على حد السواء، من كونفوشيوس في الصين القديمة إلى أباطرة الرومان، ومن باباوات عصر النهضة إلى نابليون في عهد الحداثة[٢٧٦]. ثم إنه يشير إلى حركة الأنوار عند اليونان لدى سقراط، قاصداً بالأنوار هنا حركة تحتقر النوازع ولا تؤمن إلا بالحجج والأسباب المعقولة[٢٧٧]. وفضلاً عن هذا يتحدث نيتشه عن حركة الأنوار عند اليونان في

---

(٢٧٣) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 203, para. 197.

(٢٧٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 54, para. 26.

(٢٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥١، الفقرة ٣٥١.

(٢٧٦) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 302, para. 36 [48], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 213, para. 444.

(٢٧٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 233, para. 5 [45].

القرن الرابع قبل الميلاد لدى المدارس السقراطية الفلسفية الأثينية(٢٧٨). فقد تحصل أن فهم نيتشه لحركة الأنوار كان فهم تعميم لا فهم تخصيص. ومن جهة ثانية، ما قصد نيتشه الأنوار المعلومة المعروفة، وإنما هو لم يحدد لها تاريخاً بالذات، بل اعتبرها حركة كانت موجودة طيلة التاريخ الأوروبي، واستظل بظلها ثلاثة رجال عظام: الشاعر والمفكر الإيطالي فرانسوا بيترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) والحكيم الهولندي إيرازموس (حوالى ١٤٦٧ ـ ١٥٣٦) والفيلسوف الفرنسي فولتير (١٦٧٤ ـ ١٧٧٨)(٢٧٩). وبعد هذا وذاك، فإن نيتشه ميز بين اسمين من أسماء عصر الأنوار، على التدقيق، قام بتقريظ الأول (فولتير)، وذم الثاني (روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)). فهو ما رأى لدى الثاني حركة تحرير وتنوير، وإنما وجد عنده حركة عبودية وإظلام وإعتام. ذلك أن اهتمام روسو بالفقراء والنساء والشعب بما هو صاحب السيادة ـ قيم العبيد ـ إن هو إلا خضوع لغواية المسيحية(٢٨٠). إنما روسو، وعلى خلاف فولتير، تجميع لروح القرن الثامن عشر الرومانسية: التعصب الأخلاقي، الرعونة العاطفية الحدباء على الضعيف والمقهور والمعاني، الميل الأرعن إلى الشفقة والرحمة، الحقد على كل ذي ميزة ومزية، الجنوح إلى مبدأ المسالمة الإنسانية، العودة إلى الطبيعة، المثالية الوجدانية... بينما فولتير كان يجد حالة الطبيعة هذه أمراً مثالياً حالماً فظيعاً غير مستساغ، كما إنه كان قد حاول الإفلات من قبضة الأخلاق المسيحية(٢٨١). ومهما يكن من أمر، فإن أهم ما عابه نيتشه على فلسفة الأنوار أنها فلسفة غوغائية شأنها شأن النبع الذي غرفت منه وكانت سليلته ـ الفلسفة الأنكلوسكسونية ـ ثم إنها فلسفة تفاؤلية. وحده فولتير مجّده نيتشه لكونه ما ثبت أنه قاسم الأنوار قط تفاؤليتها، بل ذهب إلى حد الدعوة إلى حياة «بلا إله وبلا أخلاق»، وإلى حد الإيحاء بأنه لعل الإنسان وحده من بين الحيوانات الكائن الذي شأنه أن يضحك، وذلك لأنه وحده من شأنه أن يعاني، وإن الحيوان السويدائي الشقي الذي هو الإنسان لهو، على التحقيق، وحده الحيوان الذي يسعى إلى المرح(٢٨٢).

---

(٢٧٨) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 517, para. 15 [16].

(٢٧٩) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, p. 54, para. 26.

(٢٨٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 210, para. 436.

(٢٨١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 73-74, para. 9 [125].

(٢٨٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 302-303, para. 36 [49].

وعند نيتشه أن المداخل الأساسية لفهم فلسفة الألمان في النصف الأول من القرن التاسع عشر هي على التحقيق مدخلان: مدخل ردة الفعل ضد الأنوار، ومدخل فلسفة سبينوزا. فأما المدخل الأول فيتعلق بما أسماه نيتشه «عداء الألمان لعصر الأنوار». فضد «الثورة الكبرى»، التي اعتقد أن الأنوار أدت إليها، كانت ثمة «ردة الفعل الكبرى» المتمثلة في عودة الألمان إلى الفكر التأملي الصوفي السابق على الفلسفة، وذلك بغاية محاربة الأنوار. لقد وجدوا في مثال «مفكري العصور الحالمة» ضالتهم. ولم يجدوها في التنوير، وإنما هم عثروا عليها في المفاهيم الغامضة والمبهمة؛ أي في ضرب من التأمل السابق على كل نظر فلسفي، أو بحسب عبارة نيتشه شهيرة «الرغبة في عموميات تفتقر إلى قوام فقري تشد به قوامها»[٢٨٣]. وبالجملة، لقد كانت الفلسفة الألمانية ردة فعل ضد العقلانية الديكارتية وضد الشكية الأنكلوسكسونية لصالح الأمر الحدسي والنازعي، معتقدة أنها اختصرت طريق المعرفة وصارت إلى قلب الأشياء. هذا الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) سعى إلى «إعادة فتح طريق الإيمان بوضع حدود للمعرفة»[٢٨٤]. وهذان المفكران الألمانيان الرومانسيان هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) وشلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) أنت واجد في فلسفتهما ضرباً من ضبابية «وحدة الوجود» قائمة على ضرب من «الغنوص». وهذا شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) تجد في فلسفته ضرباً من التصوف ورفض العالم[٢٨٥]. أكثر من هذا: «إن في فلسفته ضرباً من التصوف والغموض أكثر مما وجد في فلسفة كانط»[٢٨٦]. وقد ترافق ذلك ونشأة فلسفة في التاريخ عادت إلى العواطف البدائية والقديمة، ولا سيما منها المسيحية والخرافات الأهلية واللغة الشعبية وروح العصر الوسيط والديانات الشرقية. كما ترافق مع فلسفة في الطبيعة، على نحو ما نجده عند شلنغ وغوته وشوبنهاور، حاربت روح التصور الطبيعي لدى نيوتن وفولتير بالعودة إلى طبيعة إما مؤلهة أو مشيطنة. فكان أن تم تنصيب الوجدان ملهماً، بدل الاحتكام إلى العقل. وبالجملة، إن الفلسفة الألمانية ـ من لايبنتز إلى شوبنهاور، مروراً بكانط وهيغل ـ شكل عميق من أشكال الرومانسية، وبحث عن وطن فردوسي مفقود،

---

(٢٨٣) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 192, para. 190.

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٠١ وما بعدها، الفقرة ١٩٧.

(٢٨٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 338-339, para. 38 [9].

(٢٨٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 289, para. 26 [412].

وضيق بالزمن الحاضر ويُتْم. وما كان هذا الوطن المفقود سوى العالم الإغريقي. غير أن الصلة به لم تكن صلة حياة، وإنما هي كانت صلة مفاهيم. وذلك لدرجة أن أهل الحنين هؤلاء صاروا مجرد أشباح للعالم الهيليني وأصداء باهتة(٢٨٧).

ومن جهة أخرى ثمة أثر الفيلسوف اليهودي الهولندي باروخ اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) على الفلسفة الألمانية. والحال أن هذا أورث الفلسفة المحدثة سمات، منها ما ورثه بدوره عن قدماء الفلاسفة ـ أمثال أفلاطون وأرسطو ـ عنينا صورة «الإنسان النظري» الذي الشأن فيه أن يجد في المعرفة وفي نشاط الذهن، الذي يكتشف ويبتدع، السعادة كل السعادة(٢٨٨). فهو وأمثاله من الفلاسفة استمرار لهيمنة النازع المعرفي على الفلسفة. إنه الشهادة على هيمنة المعرفة على بقية النوازع. وإن لسان حاله وأمثاله ليقول: «إن نشاطنا الحقيقي يكمن في الطبيعة المفكرة وفي النظرة العقلية، وإن الرغبة في النشاط والفعل لهي الرغبة في الحياة بحسب العقل». إن اسبينوزا هو ذاك المفكر المنطقي الذي أَلَّهَ النازع ـ نازع المعرفة ـ واعتقد أنه بالمعرفة بلغ علم المطلق. ولئن دل هذا عنده على إرادة القوة، فإنه دل من جهة أخرى على أن النازع الذي حمله على التفلسف، أو قل: النازع الذي تفلسف من خلاله، استبد ببقية النوازع، فاستعبدها واستتبعها، بل أهلكها وأبادها.. وكان أحيا على التحقيق «المثال النسكي» الذي طالما أغوى الفلاسفة؛ عنينا به مثال احتقار الأرض وخيراتها، والتنكر لكل شيء سوى الفكر العقلي(٢٨٩). ومنها ـ وهو مترتب عنها ـ إراثة صورة الفيلسوف بما هو عنكبوت ينسج المفاهيم ويبني عالم الميتافيزيقا.. وهو إله من شدة خنق المفاهيم له صار هو «شديد الشحوب، شديد الضعف، شديد الانحطاط». وما زال الفلاسفة ينسجون، حتى صيروا الإله على صورتهم؛ أي أنهم صيروه إلهاً ميتافيزيقياً أنشأ العالم بحبال الجدل الميتافيزيقي، وما زال هو يفعل حتى صار شاحباً.. وقد عمل نيتشه على التقريب بين اسم اسبينوزا وفعل «Spinnen» الذي يعني بالألمانية فعل «النسج» وفي الوقت نفسه فعل «الكد»(٢٩٠). وهو الأثر الذي وجدناه

(٢٨٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 417 sqq., para. 41 [4].

(٢٨٨) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 369, para. 550.

(٢٨٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 260-261, para. 7 [4].

(٢٩٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 29, para. 17.

واضحاً في تشديده على أن الفلسفة في ألمانيا، ما بين عهد لايبنتز وشوبنهاور، نسجت بيت عنكبوت من المفاهيم، واتسمت بضرب من التصوف، وألفت بين ضروب من النظر عجيبة، وذلك إلى حد أنه صح الحديث عن مملكة الفلسفة الباروكية(٢٩١). وعن هذه السمة انحدرت سمة أخرى؛ نعني التصاق الفلسفة باللاهوت: إذ «ما كان فيشته وشلنغ وهيغل وشليرماخر وفيورباخ وشتراوس سوى طلاب لاهوت»(٢٩٢). وفي مكان آخر أنشأ نيتشه يقول: «لئن أنت اشتبهت في فيشته وشلنغ وهيغل وفيورباخ وشتراوس لاشتممت فيهم رائحة اللاهوت وآباء الكنيسة»(٢٩٣). ومع هذا، فإن هذا لم يمنع نيتشه من الإعلان أن في «جنيالوجيته الفلسفية» تأثر بالمنزع المعادي للغائية الذي قال به سبينوزا؛ مع فارق أنه يعتبر حتى «الغاية» و«الإرادة» في الذات مجرد «وهم»(٢٩٤)، ولم يمنعه أيضاً من أن يعلن أن من بين الدماء التي تجري في عروقه دم اسبينوزا(٢٩٥).

هذا كانط اتسمت صورة حضوره البدئية، في كتابات نيتشه الأولى، بوجه الإيجاب. فهو، بالإضافة إلى شوبنهاور، محيي الفلسفة التراجيدية، وبالفعل ذاته قابل فلسفة الإنسان النظري التي استحوذت على الإنسان الحديث وناهضها وأبطل مفعولها على الأذهان. أوَلم يقوّض كانط أساس فلسفة الإنسان النظري نفسه؛ نعني إمكان المعرفة والإيمان بمبدأ «السببية»؟ أوَلم يعتبر أن إرادة معرفة جوهر الأشياء بتوسل منطق السببية أمر واهن؟ لقد انتصر بذلك كانط وشوبنهاور على النزعة التفاؤلية التي كانت مختفية في قلب المنطق الذي أقيمت عليه الثقافة الألمانية الكلاسيكية. وهذه النزعة التفاؤلية، التي استندت إلى ما اعتبرته «حقائق خالدة»، اعتقدت بإمكان حل جميع ألغاز الكون عن طريق النظر، كما إنها اعتقدت بأن مبادئ «المكان» و«الزمان» و«السببية» قوانين مطلقة صادقة صدقاً كونياً عاماً. ها قد أبان كانط عن أن القوانين لم تصلح إلا لجعل الظاهر في مرتبة الواقع الأعلى، وإحلاله محل

---

(٢٩١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 79, paras. 2 [5] and 2 [6].

(٢٩٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 174, para. 26 [8].

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٩، الفقرة ٢٦ [٤١٢].

(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٤، الفقرة ٢٦ [٤٣٢].

(٢٩٥) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 453, para. 12 [52].

جوهر الأشياء الحميمي وكنهها الحق، وجعل المعرفة أمراً ممكناً؛ بمعنى أنها ما عادت بواطن، وإنما صارت محض ظواهر. وإن هذا الاكتشاف لهو، على التحقيق، فاتحة «ثقافة تراجيدية»[٢٩٦]. أو لعلك تقول: إن كانط ـ ومعه شوبنهاور ـ قام بتدمير تفاؤلية «السقراطية العلمية»، وذلك ببيان حدودها، مدشناً بهذا طريقة جديدة في تصور مشاكل الأخلاق والفن يمكن تسميتها «حكمة ديونيسيوسية» مسبوكة في مفاهيم[٢٩٧]. وإن الحاجة إلى الحضارة هي التي دفعت بكانط إلى إرادة الحفاظ على مضمار معين من مضامير المعرفة. وهو المضمار الذي توجد فيه جذور كل شأن سام ورفيع وعميق؛ أي مضمار الفن والأخلاق[٢٩٨]. ذاك كان «كانط العظيم»[٢٩٩].

لكن، سرعان ما سيتحول هذا الإعجاب بالتدريج إلى نقد. وقد اتخذ هذا النقد، أول ما هو اتخذ، في كتاب **الاعتبار الثالث** (١٨٧٤)، صورة نقد خارجي. إذ تبدى كانط بما هو الشخص الذي ما كان من شأنه أن يقدم صورة ونموذجاً للفيلسوف الحي، ولا أن يعكس الحياة الفلسفية، وذلك سواء في محياه أو وقفته أو ملبسه أو نظام غذائه أو عوائده؛ على خلاف ما دأبنا عليه عند قدماء الحكماء اليونانيين. لقد ظل كانط ـ بخلاف شوبنهاور ـ مرتهناً بالجامعة خاضعاً للحكام، كما حافظ على مظهر ديني بديّ، وتحمّل العيش بين الزملاء والطلبة. ولذلك، ما أنشأ الاقتداء بنموذجه والاحتذاء سوى أساتذة فلسفة وفلسفة أساتذة[٣٠٠]. هذا حتى وإن اعترف نيتشه بالأثر الإيجابي لفلسفة كانط على أقرانه ومجايليه ـ ذلك الأثر المتمثل في «التيئيس من الحقيقة» بمعناه الإيجابي التراجيدي الذي يفيد، من بين ما يفيده، استبدال حكم الإطلاقية بنسبية تقوم بقضم الحقيقة وتدميرها. وهو خطر من شأن كل مفكر يبدأ طريقه، بدءاً من فلسفة كانط، أن يركبه ـ ذلك «العالِم الصامت» بلا جعجعة. والحال أن هذا الأثر عدم الشخصية المؤثرة: فالفكر كان تراجيدي المنحى، والمفكر كان أشبه ما يكون بآلة تفكير وحساب

(٢٩٦) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 123, para. 18.

(٢٩٧) المصدر نفسه، ص١٣٣، الفقرة ١٩.

(٢٩٨) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, pp. 51-53, para. 35.

(٢٩٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 264, para. 2.

(٣٠٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 29, para. 3.

عديمة الحياة[٣٠١]، أو قل: إنه كان «آلة صنع المفاهيم»[٣٠٢]؛ أي أنه كان آلة اختصت، اختصاصاً ميكانيكياً، بأن تضع لكل قدرة ملكة. وكأن لفظ «الملكة» هذا صار المفتاح السحري لتفسير كل أمر مهما كان شأنه. وتلك عادة في توليد المفاهيم سيئة. عادة ما من أمر أمر إلا وهي حاولت تفسيره بكلمة: ملكة، نازع، وراثة، عادة. وهي عادة سيئة تطبّع الفكر الفلسفي عليها منذ مطلع القرن الثامن عشر. إذ فسر دافيد هيوم تعلق الفكر البشري بمبدأ «العلية»، بتوسل الكلمة السحرية «ملكة العادة»، وفسر إمانويل كانط ما كان عليه أن يفسره، بتمحّل لفظ «الملكة الخلقية» الفارغ.

وهكذا صار التابعون يبحثون عن «ملكات» موهومة، مثلما بحث شلنغ عن «ملكة الحدس العقلي»، بما هي ملكة إدراك الأمر الغيبي، واعتقد شوبنهاور أنه اكتشف «ملكة الإرادة»، بما هي الشيء في ذاته[٣٠٣]. ثم إن ما كان نقطة إيجاب وإثراء في فلسفة كانط ـ نعني الحد من سطوة النازع العلمي ـ صار محل شبهة. إذ إن رغبة كانط في وضع حدود للعلم، قابلتها رغبته في فتح المجال للإيمان. ومعنى هذا، أن آلية التنوير الكانطية تحولت، على التحقيق، إلى ضدها؛ نعني إلى نزعة ظلامية: من كانط التراجيدي إلى كانط الميتافيزيقي[٣٠٤]. وقد سعى الرجل إلى إنزال العقل من عرشه والتشكيك في منزلة العلم، وذلك لصالح الإيمان المسيحي[٣٠٥]. وتلك خلفية لاهوتية خفية خسيسة ماكرة[٣٠٦]. ومن نزعة شكية تراجيدية آل الأمر إلى نزوع شكي خجول حذر محترس حول الواقع إلى مجرد ظاهر، وعاد إلى الإيمان بعالم ابتدعه العقل الميتافيزيقي؛ نعني به عالم «الواجب» و«الفضيلة» و«الآمر الأخلاقي». وهذه الميتافيزيقا ذكّرت الفلسفة من جديد بأنها إنما هي وقعت في قبضة اللاهوت والأخلاق، وأن لا خلاص لها منهما ولا محيد.

ذاك كان هو كانط اللاهوتي ـ ورديفه كانط الأخلاقي ـ الذي قام بابتداع

(٣٠١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٣، الفقرة ٣.

(٣٠٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 203, para. 15 [50].

(٣٠٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 173 - 174, para. 34 [82].

(٣٠٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, p. 38, para. 27.

(٣٠٥) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 571, para. 7 [34].

(٣٠٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 203, para. 15 [50].

عالم الخلق: عالم الفضيلة والواجب والخير في ذاته بما هو خير منزوع الطابع الشخصي؛ أي خير كوني، بينما إرادة القوة تفترض أن نبدع فضيلتنا الخاصة وآمرنا الأخلاقي المخصوص. ولئن تؤمل كانط ـ المفكر اللاهوتي والأخلاقي ـ لأبان عن إفقار للحياة وإزراء بها. فالآمر الأخلاقي من شأنه أن يضع الحياة في خطر، لأنه وراء الآمر يستكنّ النازع اللاهوتي. ولقد كان من شأن الإيمان به أن صير الإنسان كما لو كان هو آلة يوجهها «الواجب»، يعمل لا للبحث عن المتعة وإنما للنزوع الإنسي نحو خير مجرد. لهذا جاز لنيتشه القول: إن كانط هو الانحطاط إذ صار فلسفة[٣٠٧]. ثم إن كانط حدد الإنسان بأثر من نازعه الأخلاقي بما هو «كائن أخلاقي». وقد ترتب عن هذا قوله: إن الإنسان حر، وإن نفسه خالدة، وإن ثمة إلهاً فيصلاً. لكن، من شأن ما استند إليه الوهم أن يكون وهماً مثله، والكائن الأخلاقي مجرد خيال خيال[٣٠٨]. فلا غرابة أن ينتهي نيتشه إلى القول: إن كانط شكّل أكبر إساءة للفلسفة الحديثة، وذلك بما هو كان فيلسوفاً ميتافيزيقياً[٣٠٩].

ومثلما كانت لنيتشه كانطيته في مرحلة شبابه، وهي الكانطية التي قرأ بها الفلسفة والتراجيديا اليونانية القديمة، كذلك كان له ما أسماه مغازلته للهيغلية في مرحلة شبابه. وقد أقر بأثرها المستتر في تصوره لميلاد التراجيديا؛ حيث تم إنزال أثر «الفكرة»، بما هي التعارض بين «المبدأ الأبولوني» و«المبدأ الديونيسيوسي»، على مجال الميتافيزيقا، وتم تصور التاريخ نفسه بما هو تطور لهذه «الفكرة»، وذلك بحيث كان من شأن «التعارض» بين هذين المبدأين ـ نظير تعارض «الأطروحة» و«نقيضها» عند هيغل ـ أن يمحى ويرفع ويلغى في «وحدة» التراجيديا[٣١٠]. وما زال أثر هيغل في نيتشه بدياً، حتى إن إحدى الجرائد الألمانية ادعت أنها اكتشفت في نيتشه، وهو في مرحلة كهولته، التابع الهيغلي القديم[٣١١].

بيد أن هيغلية نيتشه لم تكن لتعمر طويلاً. إذ سرعان ما أبدى عن

---

(٣٠٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 22 sqq, paras. 10 - 11.

(٣٠٨) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 569, para. 7 [21].

(٣٠٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 283, para. 18 [14].

(٣١٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 140, para. 1.

(٣١١) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 289, para. 19 [1].

معارضته لها. وقد تبدى أن ثمة اختلافاً بين تصوره للعالم وما أسماه «رؤية العالم في الحقبة الهيغيلية»[٣١٢].

فمن جهة أولى، من شأن المجيل النظر في الرؤية الهيغلية للعالم أن يتبدى له أن هذه الرؤية كانت «رؤية ملحمية» لا «رؤية تراجيدية»، رؤية عبرت عن حضارة ملحمية شهد عليها الميل إلى توسيع مداركنا عن الطبيعة، وإلى ضرب من الواقعية، وإلى الرواية. والحال أن واقعية الحياة الحديثة، وسعي علوم الطبيعة إلى السيطرة، إنما تضمنا، في اعتبار نيتشه المضاد للاعتبار الهيغلي، قوة هائلة على تدمير الثقافة. وإنه يلزم، عند نيتشه، مواجهة هذا التدمير بالفن[٣١٣]؛ أي مجابهة الملحمة الحديثة بالتراجيديا القديمة. ومن ثمة كان فيلسوف الحضارة الحديثة الملحمية هو هيغل، بينما في الحضارة التراجيدية ثمة ميل إلى اتخاذ الفن وسيلة للتحرر من المعرفة[٣١٤]. وذاك كان مسعى نيتشه.

ومن جهة ثانية، نادى هيغل باكتمال الفن؛ وبالتالي موته. وهو في ذلك كان سقراطي الهدم عدميّه، بينما رأى نيتشه أن الحياة الوحيدة الممكنة هي حياة الفن، وأنه لئن كان العلم والمعرفة يسعيان إلى تحطيم الوهم، وكان لا حياة لإنسان بلا وهم ـ وقد صح أن الوهم هو مؤسس الفن ـ فقد تحصل أن لا حياة بدون فن[٣١٥].

ومن جهة ثالثة، عارض نيتشه أشد المعارضة طريقة إحياء هيغل وغوته وسائر المحدثين للعالم الإغريقي، وذلك من خلال إعلان نيتشه معارضته للنزعة الهيلينية الجديدة التي لم تحيِ، على التحقيق، الحضارة اليونانية الأصيلة، وإنما أحيت، على التدقيق، الحضارة الإسكندرية المتأخرة، فكان لها أن اتسمت بالسطحية، وتصورت الجمال اليوناني بضرب من التصور سطحي وساذج[٣١٦].

---

(٣١٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie,* p. 200, para. 3 [8].

(٣١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩، الفقرة ٥ [٢٨].

(٣١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٣، الفقرة ٥ [٤٦].

(٣١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٢، الفقرة ١ [٨]، وص ٢١٢، الفقرة ٣ [٦٠].

(٣١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥، الفقرتان ٣ [٧٤] و٣ [٧٦].

ومن جهة رابعة، أبانت كتابات نيتشه الأولى (١٨٧٠ ـ ١٨٧٦) عن احتراز شديد من كل فكر يبجّل الدولة ويعتبرها غاية لذاتها، كما إنها أبانت عن احتياط من «الدولة الكليانية» المجردة. وما زال نيتشه يحتاط من دولة هذا شأنها حتى قال عنها: الويل للدولة إن هي اعتبرت غاية في ذاتها لا محض معبر إلى سواها[٣١٧].

ومن جهة خامسة، أنت واجد المفكر التراجيدي الذي مثّله نيتشه يبدي ضرباً من الريبة في فلسفة التاريخ الهيغلية، وذلك باعتبار «أن تاريخ العالم ما كان هو بالسيرورة الموحدة ولا ينبغي له»[٣١٨]. ولهذه الأسباب مجتمعة، فإنك كنت تجد نيتشه عادة ما يسخر من النزعة الهيغلية وأتباعها باستعمال نعوت تصغيرية تحقيرية؛ مثل «L'Hégélianerie»، كما كنت تلفيه يتحدث عن مرض التأثر بالنزعة الهيغلية نحت له من الألفاظ لفظ «Hégélerie»[٣١٩]، باعتبار أن هذه النزعة كانت عنده أداة إسكار، كما إنك كنت تعثر عليه يتحدث عن الهيغلية بما هي عادة في النظر والاعتبار سيئة «Hégélomanie»[٣٢٠]. ومثلما سخر من التفلسف على الطريقة الهيغلية، متخيراً لهذا التفلسف من شنيع الأسامي ما شاء، متفنناً في ابتكار التنويعات حول اسم هيغل، كذلك سخر من أسلوب الهيغلية ومن منهجها في تناول الموضوعات، وذلك بحيث اعتبر أن الكتابة الروائية الألمانية سقطت أسيرة التأثر بهيغل لا تستطيع منه انفكاكاً: من شأن الفكر فيها أن يؤسس العنصر الأول، ثم يتم البحث له، بعد ذلك وبعده فقط، عن أمثلة سطحية وتشخيصات ساذجة وتمثيلات بلهاء[٣٢١]؛ وذلك مثلاً شأن أن نمثّل «لفكرة» الوعي الباحث عن المتعة «بشخصية» العلامة **فاوست** في مسرحية غوته الموسومة بذات الاسم، أو أن نجسد «فكرة» الوعي الطيب القلب في شخصية كارل مور لمبدعها شيلر في مسرحيته: «**اللصوص**»، وذلك في تلميح إلى ما صار يعرف، بعد نيتشه، في الأدبيات النقدية باسم «الرواية الذهنية»... وبالجملة، أنت واجد في كتابات نيتشه الشاب كل

---

(٣١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٢، الفقرة ٧ [٦].

(٣١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٧، الفقرة ٧ [١٤٥].

(٣١٩) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 277, para. 35 [84], et *Considérations inactuelles I et II*, tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, p. 46, para. 6.

(٣٢٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 259, para. 16 [77].

(٣٢١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 281, para. 7 [114].

الموضوعات المعارضة لهيغل التي سيعمل على تطويرها في ما بعد.

ثم إنه لئن تفرق هذا النقد في كتابات نيتشه أشتاتاً، فإنك لا محالة واجد له خيوطاً ناظمة هي الموضوعات التي يمكن أن يندرج تحتها هذا النقد. فمن جانب أول، أنت واجد نقداً لمحاولة هيغل تعقيل كل شيء، حتى منها ذاك الذي يستعصي عن التعقيل ويمتنع عليه ويثور. والتعقيل هنا تصيير الأمر، أنى كان ضربه، أمراً مسوغاً مقبولاً، ولو اقتضى ذلك قمعه وتجميده وتحويل معناه ومجراه واختزاله. وآلية هيغل في ذلك «التناول التاريخي للأشياء»، بما هو منزع إلى رد الأمور إلى العقل، حتى ما كان منها لاعقلياً صرفاً، وتصيير الأمور الأكثر اسوداداً إلى أمر أبيض. وما زال هيغل يفعل، حتى صير الأمر غير العقلي شأناً واقعاً؛ أي فاعلاً، وحتى حاول نيتشه تقليد سؤاله تقليداً ساخراً؛ بحيث إنه إذا كان هيغل قد تساءل تساؤلاً جدياً: «أَوَليس العقل أمراً متحققاً واقعاً؟»، فإن نيتشه تساءل محاكياً تساؤل هيغل محاكاة سخرية: «أَوَليس هذا اللاعقل أمراً واقعاً؟»[٣٢٢] وقد ترتب عن تعقيل الأمور، وما اقتضاه من هيمنة النظرة التاريخية، «تعقيل كل أمر واقع». ولما كان الأمر الواقع هو الأمر الذي انتصر على أعدائه وخصومه، فقد ترتب عنه تأليه النجاح، واعتبار أن الأشياء الواقعة هي خير الأشياء الممكنة المتحققة (Sub specie biennii)[٣٢٣]، وذلك لأنه لئن كان كل نجاح شأنه أن يتضمن في ذاته ضرورة عقلية، وكان كل حادث انتصاراً للمنطق أو للفكرة، فإنه يلزم عن هذا الركوع لكل مراقي النجاح. والحال أن ممجدي الواقع المتحقق هم على التحقيق محامو الشيطان، وذلك لأن شأنهم أن يعبدوا النجاح والواقع، بينما الواقعة كانت دوماً بليدة، وهي وحدت الناس حول عبادة عجل أكثر مما وحدتهم حول إله[٣٢٤]. ولما كان الأمر الواقع أيضاً أمراً حاضراً ويومياً، فقد نجم عنه تأليه الشأن الحاضر والأمر اليومي. ولذلك تحدث نيتشه عن ظاهرة «عبادة هيغل للواقع العقلي؛ أي تأليهه للنجاح»[٣٢٥]؛ وبالتالي عمد نيتشه إلى نقد عهده بما هو «العهد

---

(٣٢٢) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 158, (cinquième conférence).

(٣٢٣) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, p. 46, para. 6.

(٣٢٤) Nietzsche, Ibid., tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 148, para. 8.

(٣٢٥) Nietzsche, Ibid., tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, p. 51, para. 7.

الذي تعوّد على تأليه النجاح والقوة التاريخية»(٣٢٦). وهو الأمر الذي انتهى إليه تلامذة هيغل، ولا سيما منهم دافيد شتراوس (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤). والحال أن الهيغلية احتالت على الواقع بأن أدخلته في شرانق «جدل الفكرة» التي أنشأته، وكلما وجدت عيباً أو قصوراً في الواقع إلا وأوّلته على أنه شكل للفكرة غير خالص ولا مكتمل، وأنه سائر لا محالة إلى الاكتمال(٣٢٧). وما الفكرة؟ ما كانت هي، على التحقيق، سوى «أمر غامض ومريب ومليء بالأسرار»، شأنه أنه قام ضد «الوضوح والمنطق»(٣٢٨). وإن هذه «القدرية الجدلية»، التي هي وريثة النزعة النقدية ونقيضها الألماني الرومانسي، لهي «خضوع الفيلسوف لإمرة الواقعة وانبطاحه أمامها»(٣٢٩). وبالجملة، لقد صار العقل، وقد تسلح بالجدل، عبداً للواقع مستتبعاً.

وما أغضب نيتشه في أمر الفلسفة الهيغلية، بما هي فلسفة طبقت شهرتها الآفاق وشاع تأثيرها بين الناس، شيء قدر ما أغضبه ادعاء الهيغلية أن النوع البشري قد بلغ في عهدها كماله وتمامه، بدليل أنه ما صار يعي ذاته ويعلمها إلا في العصر الحاضر. والحق أن نيتشه وجد في هذه الفكرة فكرة فظيعة مدمرة حين نخطو بها خطوة إلى الأمام، كما فعلت الهيغلية، وذلك إلى حد تأليه آخر أمر حدث، بوصفه غاية التطور السابق وإكمال التاريخ الكوني وختماً عليه وإتماماً ونهاية(٣٣٠). وتلك عادة في التفكير سيئة عودت الألمان على الحديث عن «سيرورة التاريخ الكوني»، وعلى تبرير عصرهم بما هو النتاج الضروري لهذه السيرورة، كما إنها العادة التي أسقطت القوى الروحية الأخرى ـ من فن ودين ـ من على عروشها لصالح التاريخ الذي صار «المفهوم إذ يحقق نفسه»، والذي صار دالة «جدل الشعوب»، بل و«حكم اليوم الآخر». بهذا أسفرت الهيغلية عن لاهوت كان من شأنه أن تصور التاريخ بما هو «سيرة الله في الأرض»، وتصور الإله نفسه بما هو «مخلوق للتاريخ»، وأن هذا الإله

---

(٣٢٦) Nietzsche, Ibid., tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874),* p. 158, para. 9.

(٣٢٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٧، الفقرة ٧.

(٣٢٨) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, p. 60, para. 10.

(٣٢٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 260-261, para. 35 [44].

(٣٣٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II,* tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874),* p. 147, para. 8.

صار شفافاً ومخلوقاً لذاته داخل أدمغة الهيغليين، وأنه صعد إلى المراقي الجدلية الممكنة لسيرورته حتى بلغ مرتبة تجلية ذاته، لدرجة أنه عند هيغل تلاقت قيمة ومبلغ السيرورة الكونية مع وجوده البرليني. والحال أن نيتشه التمس بعض التفهم لهذا الأمر، ولا سيما حين ينظر الإنسان إلى تاريخ الحضارة، بما هو تاريخ تعالق وتداخل الأمور الوضيعة والنبيلة والحقة والباطلة، فيصاب بالدوار؛ ومن ثمة يبحث هو عن السلوى والعزاء في تصور «إله» من شأنه أن يصير ـ هذا الإله الذي يصير شأنه آنها أن يكشف عن نفسه ويجلّي عن ذاته في تحولات الإنسانية، ما دام أن الإنسان لا يستسيغ أن يختزل جملة سيرورة التاريخ إلى ضرورة عمياء لقوى بلا غاية ولا سبب.

فقد تبين أن طلب السلوى من فكرة عالم همل سدى هي ما حمل هيغل على أن يفلسف مسار التاريخ على النحو الذي فلسفه به، كما تبين أن تأليهه الصيرورة كان ناتجاً عن منظور ميتافيزيقي وطلب عزاء في الغيب. وهو المنظور الذي كان أشبه ما يكون بامرئ ينظر من أعلى منارة إلى بحر التاريخ اللجاج، فيجد فيه جيلاً مفعماً بالتاريخ يجد فيه عزاءه وسلواه. ولئن كان علينا أن نغضب من هذا التصور أو نهزأ منه، كما فعل شوبنهاور، فإن هذا لا يعني أن لا نحاول تفهمه واستيعابه(٣٣١).

إنما محاولة هيغل هذه في فلسفة التاريخ كانت طريقة «غوطية» للعلو نحو السماء. والحق الذي ينبغي أن يقال، بعد تفهم الأخذ بأسباب العزاء، إن محاولة هيغل إدخال ضرب من العاقلية في التطور محاولة فاشلة، وإن الموقف المضاد لهو الحق، لأن المنطق نفسه ضرب من اللاعقل والصدفة، وتطور الإنسان نفسه تم في إطار من اللاعقل؛ أي في مساق من غياب العقل(٣٣٢). وعلى ذكر الغوطية، فلطالما وصف نيتشه نسق هيغل بهذا الوصف، بما شاهد على مناقضة الذات. والحال أنه لو نحن سلمنا، مع الهيغلية، بنهاية التاريخ، لكان علينا أن نقول: إنه كان على هيغل أن يذهب إلى حد القول إن كل ما أتى بعده إن هو إلا مجرد تكرار سطحي لموقفه. لكنه لم يقل ذلك، وإنما زرع في أذهان الأجيال المتأثرة بفعله الإعجاب بقوة التاريخ ـ ذلك الإعجاب الذي تحول عملياً في كل لحظة إلى إعجاب

---

(٣٣١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 219, para. 238.

(٣٣٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 280, para. 26 [388].

خالص بالنجاح، وأدى إلى عبادة الواقع أقدس العبادة(٣٣٣).

وما كانت عبادة الواقع هنا إلا التنبيه على سبيل أخطر؛ نعني «عبادة الدولة»، أو بالأحرى «أقنمة مفهوم الدولة»(٣٣٤). ذلك أن مسار الفكرة الواحدة، بما تضمنه من إيمان بوحدة الوجود، كانت البغية منه تسويغ الشرط والخطأ والمعاناة وعدم اعتبارها حججاً ضد الإله. لكن هذه المحاولة الجبارة تم تحويلها عن مبتغاها من طرف السلطات الحاكمة القائمة، وذلك لجعل السلطة المهيمنة مسوَّغة معلَّلَة مقبولة، على الرغم من كل مظاهر لاعقلانيتها(٣٣٥). ومن ثمة، كانت وحدة الوجود التي آمن بها هيغل سلّماً إلى تحقيق أقنمة الدولة وقدسيتها وعبادتها(٣٣٦).

ولئن كان ثمة من أمر عابه نيتشه على هيغل أكثر من غيره، فإنه تمثل في كون فكر الفيلسوف قاد إلى العدمية. ذاك أنه ساير فكر عصره المتأثر بإحدى عادات قديمة؛ عنينا بها عادة القول بسلطة عليا من شأنها أن تفوق الإنسان، وأن تفرض للحياة والتاريخ معنى وتوجهاً. فما إن غابت هذه السلطة المفارقة حتى قام المفكرون بمحاولة البحث عن سلطة بديلة يكون من شأنها أن تلعب الدور نفسه: إعطاء أوامر مطلقة، وتعيين أهداف مسطرة؛ شأن سلطة «الوعي» أو «العقل» أو «النازع الاجتماعي» أو «التاريخ»... لكن كان من أمرها أنها المحاولات التي كشفت، بالضد، لا عن حضور المعنى، وإنما عن غيابه. فقد تحصل بهذا أن الهيغلية قادت إلى العدمية(٣٣٧). ولئن كان من أمر أثار نيتشه وشدهه، فهو شهرة هيغل داخل بلده وخارجه. وهي شهرة بحث لها نيتشه عن سبب، فوجده في ما اعتبره فن قول رجل سكر حد الثمالة بالأشياء الأكثر تقشفاً وتجرداً وشظفاً وبرودة ـ وتلك هي ما أسماه الآخرون «العبقرية الألمانية»؛ عنوا بها عبقرية إنشاء مملكة من المفاهيم المجردة النخبة الجوفاء(٣٣٨).

---

(٣٣٣) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 147, para. 8.

(٣٣٤) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 205, para. 199.

(٣٣٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 118, para. 2 [106].

(٣٣٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 57, para. 25 [121].

(٣٣٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 57, para. 115.

(٣٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 174, para. 34 [83].

ومثلما اتسمت صورة كانط بدءاً بالإيجاب، فإن صورة شوبنهاور اتسمت بدورها، عند البدء، بالإيجاب، فكان أن شكل فيلسوف التشاؤم مجال إطراء وتقدير، بل إن نيتشه خصص اعتباراً من اعتباراته المضادة لأوانها لإطراء شوبنهاور ـ الاعتبار الموسوم بوسم: شوبنهاور معلماً (١٨٧٦) ـ وهذا ما لم يخص به فيلسوفاً غيره. ولئن كان نيتشه قد وصف كانط بوصف «الفيلسوف العظيم»، فإنه أطرى شوبنهاور بوصفه «المفكر الأخلاقي الجدي الوحيد في عصرنا هذا»(٣٣٩)؛ وبكونه «فيلسوف الثقافة الألمانية الوحيد في القرن»(٣٤٠). وما زال نيتشه يطري شوبنهاور، حتى عده «المعلم الثاني» بعد «المعلم الأول» ـ عنى بوسم «المعلم الأول» كانط. وعنده أنه لئن قاد المعلم الأول إلى القول بنزعة شكية قاسية مدمرة، فإن المعلم الثاني قاد إلى التأمل التراجيدي(٣٤١). ثم إن ثمة وجهاً آخر لشوبنهاور أطرى عليه نيتشه: وهو إثارة هذا الفيلسوف التراجيدي الانتباه إلى دور الفكر والمعرفة غير الواعيين(٣٤٢). وبعد هذا وذاك، فإن شوبنهاور كان أول من أثار مسألة «قيمة الوجود»(٣٤٣). لقد كان شوبنهاور بهذا أول وأشجع من طرح السؤال، بعد انهيار القيم المسيحية وتوابعها، أَمَا بقي للوجود من معنى؟ أما كان له أصلاً معنى؟

بيد أن نيتشه لئن ثمن جرأة السؤال وبعد نظره، فإنه لم يثمن الجواب. إذ بدا له جواب شوبنهاور متسرعاً غراً فتياً. لذلك بدت نظرة شوبنهاور للعالم، وقد انسلخ عن طابعه الإلهي، بما هو عالم إرادة صار متبلداً أعمى أحمق مريباً(٣٤٤). ويبدو أن أولى الانتقادات التي وجهها نيتشه إلى شوبنهاور ـ وما أقساها! ـ بدأت في كتاب **المسافر وظله** (١٨٨٠) حيث عاب نيتشه على شوبنهاور ليّه عنق نص الطبيعة حتى يصيّره مناسباً لفلسفته

---

(٣٣٩) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 25, para. 4.

(٣٤٠) «Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits; IV: Le Rapport de la philosophie de Schopenhauer à une culture allemande,» dans: Ibid., p. 195.

(٣٤١) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 34, para. 3.

(٣٤٢) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 53, para. 36.

(٣٤٣) المصدر نفسه، ص ٥١، الفقرة ٣٢.

(٣٤٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 261-262, para. 357.

الميتافيزيقية[٣٤٥]. ثم إنه، في مرحلة ثانية، عاب عليه إيمانه الصوفي باللامعقول، واعتقاده في العلم اللدني والسحر، وذهابه بفلسفة كانط، ولا سيما منها فكرته عن الآمر الأخلاقي، مذهباً لاعقلياً[٣٤٦]. وفي عهد مؤلف **العلم المرح** (١٨٨١ ـ ١٨٨٢) تساءل نيتشه عن تركة شوبنهاور: ما الذي مات منها وما الذي بقي حياً: أهو إقباله على درك الوقائع وإرادته الوضوح والميز الذي شأنه أنه قربه من الإنكليز أكثر منه من الألمان؟ أم هو التعارض الذي أقامه طيلة حياته بين الوجود والإرادة، والذي دفعه إلى أن يناقض نفسه على الدوام وفي كل كتاباته تقريباً؟ أم هو موقفه الرافض للكنسية وإله المسيحية الذي جعل منه فيلسوفاً عاش على طريقة فولتير؟ أم هي عقائده الخالدة في الإيمان بذهنية الحدس وقبلية السببية ووسيلية العقل وعدم حرية الإرادة؟ ـ تلك عناصر قوته. أم بالضد من ذلك بقيت حية فيه عناصر ضعفه: مناقضة الإقبال على درك الوقائع بالطموح الفاسد إلى حل لغز العالم، وذلك بطرح فكرة «الإرادة الوحيدة» القائلة: ما الأسباب كلها سوى أسباب عرضية طارئية لتجلي الإرادة، باعتبار أن إرادة الحياة حاضرة في كل موجود وحتى في أدناها دركة. وما أدى إليه هذا القول من نكران الفرد باعتباره مجرد ظاهر، ونكران التطور للتصور نفسه؛ وفي الوقت ذاته القول بمبدأ «الشفقة» ذي الرنة المسيحية، وعدم النجاح في التخلص من إضفاء قيمة أخلاقية على الوجود، واعتبار الموت غاية الوجود، والإيمان الصوفي بالخرافة والإلهام والنور الرباني والعلم اللدني ـ وهو التراث الذي أثر في تلامذته[٣٤٧].

ثم إنه سرعان ما إن بدأ الشرخ الكبير الذي لطالما واجه بين فلسفة الرجلين: بدأ، أول ما بدأ، متعلقاً بمسألة «الإرادة» وطبيعتها. وما أخذه نيتشه على شوبنهاور هو تعليقه الوجود بإرادة عمياء ومتوحشة لا يفتأ أن لعنها بسبب من عدم اقتداره على قتلها[٣٤٨]. لقد صار مفهوم «الإرادة»، من فرط التعميم الذي لحقه، ضرباً من الاستعارة الشعرية لا الحقيقة؛ يعني أنه صار يفيد أن ما من شيء من أشياء الطبيعة إلا وله إرادة وإرادة متفردة متوحدة ـ وفي ذلك

---

(٣٤٥) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 22, para.17.

(٣٤٦) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 158, para. 142.

(٣٤٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 122-123, para. 99.

(٣٤٨) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 194, para. 191.

منزع صوفي بيّن[٣٤٩]. ثم إن اعتبار شوبنهاور أن ما من كائن حي إلا وشأنه أن يسعى نحو الموت لم يكن ليعجب نيتشه. فهو نمّ عن منزع عدمي قائم على فكرة أنطولوجية مسيحية بوذية: أَلَّا يوجد المرء خير من أن يوجد[٣٥٠]. وفي ذلك تعبير عن نازع منحطّ سرعان ما ينقلب ضد الحياة، فيجعل من إرادة الحياة إراغة الموت[٣٥١]. لذلك بدأ نيتشه الإعلان، بعد سنة ١٨٧٦، عن أن مثاله للحياة يناقض مثال شوبنهاور؛ باعتبار أن مثاله تبرير للحياة وتسويغ لها لا تطلُّب للموت؛ وذلك حتى في أهم مظاهر الحياة شقوة وقسوة والتباساً وتوهيماً... تلك هي ديونيسيوسيته التي صدع بها ضد شوبنهاور. ولئن ثمّن نيتشه التقدم الذي حققه شوبنهاور، وذلك بتحويله فكرة «الشيء في ذاته»، وقد افترض أنه بالضرورة طيب وسعيد وحق وواحد، إلى إرادة، لكنه ما أَلَّه هذه الإرادة، بحيث ظل حبيس المثال الأخلاقي المسيحي وسجين القيم المسيحية، وذلك لأنه ما إن توقف الشيء في ذاته عن أين يظل إلهاً حتى كان يلزم أن يوصف بأقذع الصفات وأشنعها؛ أي بما هو شيء متبلد مقيت. فما كان لشوبنهاور أن يتصور أن ثمة طرقاً شتى للصيرورة إلهاً، وقد غرب عنه أبلستها؛ نعني اعتبارها، بحسب الطريقة الديونيسيوسية، الشيطانية في النظر[٣٥٢].

ولهذا السبب يعود نيتشه إلى لحظة شبابه، ناقداً إياها نقداً ذاتياً، معتبراً أنه ما كان يملك الشجاعة للتصريح بآرائه التراجيدية الفريدة، وأنه يرثي لكونه عمد إلى تغليف أفكاره بتعبيرات شوبنهاورية كانت، على التحقيق، مناقضة لمراده. لقد اعتبر شوبنهاور التراجيديا ضرباً من الاستسلام اتجاه الحياة التي لا يمكنها أن ترضينا، والتي، من ثمة، لا تستحق تعلّقنا بها. وكم بدت هذه الروح الاستسلامية بعيدة عن الروح الديونيسيوسية التي ترى أن الحياة، بالرغم من طابعها القاسي الشديد، تستحق أن تعاش[٣٥٣].

ثم إن من الانتقادات التي وجهها نيتشه إلى شوبنهاور أنه ناقض نفسه:

---

(٣٤٩) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 27, para. 5.

(٣٥٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 93, para. 14 [132].

(٣٥١) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 141, para. 2.

(٣٥٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 31, para. 9 [42].

(٣٥٣) «Essai d'autocritique, 1886, IV,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 176-177, para. 6.

فتشاؤميته الميتافيزيقية التي تتفادى اللذة والأمان وتعطي للشقاء القيمة الأسمى، لحد أنها تعبّر عن لاقيمة الحياة، ما كان لها أن تؤمن بمبدأ «الشفقة» أبداً ولا ينبغي لها، بل بالضد، إن عليها أن تؤمن بالقسوة وبالتلذذ بألم الآخر وبعدم الشفقة عليه وبالإحساس بالألم لسعادة الآخر والالتذاذ بمحاولة تسميم حياته... تلك هي الأخلاق العملية التي يلزم حقيقة أن تنتج عن تشاؤمية شوبنهاور. إلا أنه ناقض نفسه[٣٥٤]! مثلما أن أخلاقه التي ظلت مسيحية أبت عليه ذلك. ومهما تصرفت الأحوال، فإنه ما نجا من فتنة ساحرة الفلاسفة؛ عنينا بها الأخلاق. وما زال سيل النقد ينهال على شوبنهاور حتى صار هو يجسد، في نظر نيتشه، «فيلسوف الانحطاط» و«فيلسوف العدمية»[٣٥٥].

فلا غرابة إذاً أن يلخص نيتشه مسار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة إلى ما طوحت به الأقدار بفكرهم: انتهاء نزعة الأول الشكية ـ كانط ـ إلى نزعة محافظة (القيم الأخلاقية)، وتأدي وحدة وجود الثاني ـ هيغل ـ إلى عبادة الدولة، وإفضاء تشاؤمية الثالث ـ شوبنهاور ـ إلى نزعة صوفية مسيحية[٣٥٦]. وليس يفيد هذا الأمر أن نيتشه ضاد الفلسفة الألمانية في كل أمر أمر. فلطالما امتدح الفلاسفة الثلاثة، وذلك على عادته التي درج عليها في الجمع بين المدح والذم. لقد قوّم نيتشه الفكر الألماني تقويماً إيجابياً من خلال أوجه إيجابية ثلاثة: لايبنتز وكانط وهيغل. فالأول أكد، لا فحسب ضد ديكارت وإنما ضد كل الفلاسفة الذين سبقوه، على هامشية الوعي، وأنه ما كان أبداً صفة ضرورية وجوهرية للتمثل، وإنما هو عرض من أعراضه، وأن ما نسميه «الوعي» ليس هو عالمنا الروحي والنفسي ذاته، وإنما هو مجرد حالة من حالاته، ولربما كان حالته المرضية. وهو كشف لم يدرك الألمان بعد غوره وجدة قلبه للظاهر. والثاني استشكل مفهوم «السببية». وهو ما لم يفعله سلفه هيوم الذي ما كان له، بخلاف سائد الاعتقاد، أن يجادل في مشروعية هذا المفهوم، وإنما هو اكتفى بتحديد مجال صلاحيته... والثالث قلب جميع عوائد الفكر ومألوفات المنطق، وذلك عندما أبان أن المفاهيم الخاصة يتطور بعضها عن بعض ويتولد، مستبقاً بذلك داروين، مدخلاً

---

(٣٥٤) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 356, para. 3 [102].

(٣٥٥) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, p. 31, para. 4.

(٣٥٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 57, para. 25 [121].

مفهوم «التطور» إلى قلب العلوم. وبهذا أبان الأول عن أن عالمنا الداخلي أغنى وأوسع وأخفى مما يظن، وشكك الثاني في القيمة النهائية للمعارف العلمية ولكل ما يلبس منها لبوس السببية، بل إنه أبان أن ما لا نعلمه أهم مما نعلمه. وأعطى الثالث للصيرورة والتطور دلالة عميقة أعمق مما هو موجود قائم، كما اجتهد في بيان تهافت قوانين المنطق، وأوحى بإمكان تعدده. ولهذا السبب قال نيتشه: «نحن الألمان كلنا هيغليون بالطبع، حتى وإن لم يوجد هيغل»(٣٥٧)؛ هيغليون بالروح التاريخية التي افتقدها كانط ولايبنتز وشوبنهاور أجمعون(٣٥٨). لكن ما عابه نيتشه على الفلسفة الألمانية، وعلى معاصريه من تلامذة هذه الفلسفة، هو أنهم لم يقدروا على مواجهة أخطر خطر واجه الفلسفة الحديثة؛ عنينا به «العدمية» الناجمة عن انهيار القيم المسيحية. فإما الواحد منهم ارتد إلى المسيحية ـ وقد كان هذا حال كانط ـ وإما استعاض عن المسيحية بنزعة دنيوية حافظت على الروح الدينية ـ كذا كان حال هيغل. وحتى شوبنهاور الذي عاب على هيغل هذا التأخير الذي أجّل مجيء الإلحاد، والذي اعتبر أن طابع العالم الإلحادي صار أمراً بيناً مدركاً ولا يقبل الجدل، وملك جرأة إعلان إلحاد مطلق ونزيه. . . ومن ذلك صيّر كل التأويلات القديمة ـ مثل أن يقرأ في الطبيعة أمارة طيبة الله ورعايته وحمايته، أو يستبان في التاريخ انتصار العقل الإلهي بما التاريخ شهادة دائمة على غائية أخلاقية للنظام الكوني، أو يجعل من أفعال الخلق دلالة على قدرة الخالق. . . كل هذه الأمور أضحت تأويلات متقادمة منسية مرذولة. . . ورغم أنه طرح مسألة «معنى وقيمة الوجود»، إلا أن جوابه كان جواباً مسيحياً دينياً: إنما الإرادة أمر سيىء(٣٥٩). فانتصار شوبنهاور إنما شهد على عصر سويدائي حزين فاقد للأمل، وعلى طابع فكر صوفي غامض ـ وهو الأمر الذي شد تلامذته إليه(٣٦٠). ولربما هو كان آخر من مثل الدلالة الأخلاقية للوجود(٣٦١).

---

(٣٥٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 259-260, para. 357.

(٣٥٨) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 171, para. 34 [73], et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 160, para. 2 [188].

(٣٥٩) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 260-261, para. 357.

(٣٦٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 289, para. 26 [412].

(٣٦١) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 308, para. 1 [82].

والحال أن حداثيينا هؤلاء لم يجربوا خلق قيم جديدة، وإنما ظل الحنين إلى القيم القديمة يراودهم. وحيثما وجد الحنين وعدم الخلق، فثمة أمارة على الضعف والانحطاط. وما كان مجايلو نيتشه - من تلامذة كانط وهيغل وشوبنهاور - أحسن حالاً من حال أساتذتهم. وبالجملة، إن الفلسفة الحديثة، بدءاً من كانط، لم تشهد، كما كان يعتقد، على تطور حاسم، وإنما هي أبانت عن أثر النازع اللاهوتي... كان ثمة طريق منعرج انفتح نحو «المثال القديم»؛ أي نحو فكرة «عالم حق» وفكرة «الأخلاق»، بما هي ماهية العالم وكنهه وجوهره... لقد تم، أسوة بالمثالية الميتافيزيقية الأفلاطونية، تحويل الواقع إلى مجرد ظاهر، تلقاء خلق عالم منطقي أخلاقي موهوم عُدّ الوجود والواقع الحق. وما كان انتصار كانط سوى انتصار مفكر لاهوتي(٣٦٢).

بهذه الفكرة الحدية اختتمنا النظر في تصور نيتشه لتاريخ الفكر البشري، من عهد القدامة إلى عهود الحداثة، وبه أيضا ختمنا على نظره في تاريخ البشر وتاريخ الفكر. وقد تأتّى لنا، من استعراض هذا التطور الذي لحق بتاريخ البشر - مضمار فلسفة التاريخ - وتاريخ الفكر - مضمار تاريخ الفلسفة - أن نكوّن نظرة مجملة عن التطور الذي قاد من القدامة إلى الحداثة. وعلى الجملة، فإن الناظر في هذا التطور يتعين له وهو يعرض بدوّ الوهن والضعف، ما يلزم عنه استنتاج أن عهد القدامة كان عهد نضح قوة، وأن عهد الحداثة صار عهد تبدّي ضعف. وهي نتيجة خالف بها نيتشه أتباع هيغل من المترضين للواقع المتفائلين المبجلين لعهد تحقق فيه للإنسان ما لم يتحقق له طول عهود مقامه على وجه الأرض: العقلانية، والذاتية، والحرية. غير أنه، بغاية اتقاء سوء فهم هذه النتيجة السلبية التي انتهى إليها نيتشه في شأن تقويمه عهد الحداثة، كان لا بد من التأصيل لها، وذلك بملاحظة أمرين اثنين:

أولهما؛ أن نيتشه نظر إلى الحداثة من منظور القيم، فكان أن اعتبرها عهد وهن القيم.

وثانيهما؛ أنه لما كان المنظور الذي أعمله نيتشه في النظر إلى الحداثة منظور قيم، فقد ظهر أنه خالف الاعتبار الهيغلي للحداثة. إلا أن للاعتبار ومخالفه «أسساً» استند إليها. والحال أنه لئن كان هيغل وأتباعه قد أصّلوا للنظر

(٣٦٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 22, para. 10.

في الحداثة بإقامة أنتربولوجيا ـ أي تصور للإنسان ـ بنوه على «بسائط مفاهيم» ثلاثة: الرغبة، والشغل، والصراع؛ فإن نيتشه لا محالة خالفهم في اعتبار الإنسان أن أنشأ أنتربولوجيا مضادة، الشأن فيها أنها نظرت إلى الإنسان لا بما هو «الكائن السالب»، وإنما بما هو «الكائن المقوم»؛ أي الكائن الذي من شأنه أن يقيم للأشياء أوزانها وأن يقدر لها معانيها. ومن ثمة، كان لا بد لنا، لفهم نقد نيتشه للحداثة أحسن فهم، أن نعود إلى «بسائط المفاهيم» التي أسند إليها نقده. وما «بسائط المفاهيم» تلك إلا تصوره للإنسان تصوراً جديداً. فلنستطلع طلع هذا التصور الذي أفضى بنيتشه إلى إدانة الحداثة وذم أهلها، ولننظر في أمره.

القسم الثاني

جنيالوجيات الحداثة

الفصل الثالث

جنيالوجيـــا الحداثـــة
الإنســـان المقـــوم

لئن كان هيغل قد نظر إلى الإنسان، بدياً، بما هو الكائن «السالب» أو «النافي»؛ نعني ذاك الكائن الذي شأنه أن «يسلب» الوجود، طبيعة ومجتمعاً وثقافة، وأن «ينفيه» و«يعدمه»، بتوسل الشغل وتعمّل الصراع وتوسط تدافع الأفكار، محققاً بذلك ذاته، أو قل «الروح»؛ فإن نيتشه لم يهتم بهذه الجهة من النظر إلى الإنسان قدر اهتمامه بجهة نظر أخرى مخصوصة؛ عنينا بها التنبه إلى الإنسان من حيث هو كائن «مقوم للوجود»، والتفطن إليه بما هو كائن شأنه أنه «منتج لقيم»؛ يعني اعتباره من حيث هو الكائن الذي شأنه أن يمنح الوجود قيماً معينة، إيجابية كانت أو سلبية، في ضوء حاجاته ومنازعه وغرائزه. ولهذا، لئن أجال هيغل نظره في «الإنسان التاريخي» ـ أو «الإنسان في تاريخيته» ـ ومن ثمة، انصبّ نظره على فينومينولوجية الوعي بالذات التي تتقدم بالإنسان من أبسط أنحاء الوعي إلى الوعي بالروح وقد أيقظه الشغل والصراع، وذلك تبعاً لاقتدار الإنسان على دركه قوة نفيه؛ فإن نيتشه اهتم، أساساً، بما سماه «مملكة القيم»[1]، وذلك بما الإنسان في نظره هو، أصلاً، واهب القيم للوجود ومانحها للعالم. فكان بذلك أن استفرد نيتشه بطرح مسألة

(١) انظر على سبيل المثال: Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 2, p. 79, para. 191.

«القيم» بما هي، بحسب اعتباره، «مسألة المسائل»، أو قل: إنه طرح مسألة «القيم» بوصفها «أم المسائل»(٢).

بهذا المنحى الجديد الذي انتحاه نيتشه وأنهجه للفلسفة تتبدى للدارس ملاحظات أساسية:

أولاً: جعل نيتشه السؤال الأنطولوجي ـ السؤال عن مسألة «الوجود» ـ تابعاً للسؤال الأكسيولوجي ـ السؤال عن أمر «القيم» ـ وبالتالي أكد أنك، إن وازنت بينه وسابقيه، أنه ما نظر في مجال «الأنطولوجيا»، وما بحث في مشكلة «الوجود» و«الوحدة» و«الهوية»، ومقابلاتها «العدم» و«الكثرة» و«البينونة»، بحث «الناظر الأنطولوجي»، وإنما طرحها طرح «فيلسوف القيم». ولذلك ما تحدث هو عن «مسألة الوجود» هكذا مجردة، على شاكلة الفلاسفة الكلاسيكيين الذين أفردوا للوجود مبحثاً وأنزلوا هذا المبحث من بقية المباحث الفلسفية الأخرى منزلة القطب من الرحى، وإنما تحدث دوماً عن «مسألة قيمة الوجود». إذ أخضع «النظر في الوجود» «للنظر في القيم» وجعل من هذا فرعاً لذلك داخلاً تحت إمرته. وما سلك المسلك الذي اتبعه أسلافه، وإنما أنهج للنظر منهاجاً جديداً وسار به في درب غير مسلوك. وحتى إن حدث له أن طرح «مسألة الوجود» أو «مشكلة الوجود»، فإن النظر القيمي الذي ارتضاه لنفسه، إن غُيِّب كتابة لم يُغيَّب استحضاراً، إذ كان دوماً هو الحافز على طرح المسألة. فقد تحصل أن مسألة القيم تبقى عند نيتشه «المسألة الكبرى»، أو قل: «المسألة الجامعة». وما قيل عن «الوجود» يقال بالإضافة إلى «المعرفة». إذ ما طرح نيتشه مسألة «المعرفة» طرح «العارف»، على نحو ما كان يرومه المتقدمون من الفلاسفة، وإنما طرحها طرح «المقوم»؛ نعني أن ما كان يهمه، أصلاً، إذ نظر في المعرفة، «النظر المعرفي»، وإنما همه انكب على السؤال عن «قيمة المعرفة». بهذا ينجلي أن الرجل أحدث قلباً في المباحث الفلسفية الكلاسيكية الثلاثة: الوجود (مجال مبحث الأنطولوجيا)، والمعرفة (مجال مبحث الإبستمولوجيا)، والقيم (مجال مبحث الأكسيولوجيا). فلم تعد تعطى الأولوية عنده ـ على خلاف ما كان عليه الحال عند المتقدمين

---

(٢) «Lettre à Franz Overbeck, numéro 22, datée le 8 octobre 1888,» dans: Friedrich Nietzsche, *Dernières letters*, préf. de Jean-Michel Rey; trad. de l'allemand par Catherine Perret, petite bibliothèque Rivages; 11 (Paris: Rivages, 1989), p. 89.

من الفلاسفة المحدثين ـ للأنطولوجيا، ولا حتى للإبستمولوجيا، وإنما صارت تولى للأكسيولوجيا وتوكل؛ نعني للنظر في القيم واعتبارها. وقد أراد نيتشه لنفسه ألا يظهر بمظهر «الفيلسوف الأنطولوجي»، فضلاً عن البدوّ بدوّ «فيلسوف المعرفة»، وإنما هو رام التبدّي تبدّي «مفكر القيم».

أكثر من هذا، لم يحدث نيتشه «خلخلة» في تراتب مباحث الفلسفة الكلاسيكية الأكبر فحسب، وذلك بالانتقال من التراتب المعهود (الوجود أولاً، فالمعرفة، ثم القيم) إلى مستجد التراتب (القيم أولاً، فالمعرفة، ثم الوجود)، جاعلاً بذلك النظر الفلسفي بمرمّه تحت إمرة القيم واستشكال أمرها لا تحت إمرة الوجود والنظر فيه، وإنما أحدث أيضاً «خلخلة جديدة» داخل «مملكة القيم» ذاتها. إذ لئن قام «التراتب الأصغر» فيها، أصلاً، على النَّظْم التالي (الحق أولاً، فالخير، ثم الجمال)، وكان أنيط بكل قيمة نظر فلسفي مخصوص (مبحث المنطق، ومبحث فلسفة الأخلاق، ومبحث فلسفة الجمال)؛ فإن نيتشه خالف هذه القاعدة المخالفة كلها، بل إنه «قلبها» رأساً على عقب، فما كان عليه سوى ألا ينظر في «الإنسان الناظر» (الباحث عن «الحق»)، ولا في «الإنسان الأخلاقي» (ناشد «الخير»)، إلا في ضوء «الإنسان الجمالي» (الناظر في «الجمال»)، مديراً بذلك الفلسفة برمّتها على «القيم»، ومديراً هذه على «الجمال». وبه جعل من «قصيّ مقصيّ» الفلسفة (فلسفة الجمال) «دنيها»، وجعل «آخر» مباحث الفلسفة (الجمال) «أولها»، ونصب «مهمش» الفلسفة في وضع «مركز» ثقلها، بل إنه رهن البقية بالأول وأناطها به. وتلك لعمرنا ثورة في الفلسفة عز نظيرها. وأية ثورة كان لها أن تضاهي ثورة نيتشه وقد عمد الثائر على مباحث الفلسفة المتمرد على نظيمتها وتراتبيتها إلى قلب مباحث الفلسفة بجعل «ذيل الذيل» (هامش «الجمال» من هامش «القيم») «أعلى الرأس»! فما جرؤ فيلسوف قط، مهما استحدث من ثورة، على المسّ بأقدس أقداس الفلسفة: تراتب مباحثها! وحتى لئن أحدث الثورة داخل المباحث، فما أحدثها في تراتب المباحث ذاتها! وحتى لئن أبدع في بعض المباحث وأهمل أخرى، فما كان له قط أن يشكك في تراتب المباحث! وحتى لئن تجرأ، بضرب من الجرأة خجول، على تقديم مبحث على آخر؛ شأن ابتدار الفلاسفة الأخلاقيين القدامى على إيلاء الأولوية لمبحث «الأخلاق» ـ وهو الذي يحتل من «التراتب الأكبر» مرتبة الأخير (مبحث «الوجود»، فمبحث «المعرفة»، ثم مبحث «القيم» (وضمنه يستوطن النظر في أمر «الأخلاق»))، ومن «التراتب الأصغر» مرتبة ما قبل الأخير

(مبحث «الحق»، فمبحث «الأخلاق»، ثم مبحث «الجمال»)، فإنه ما جرؤ أحد قط، ولا هو جسر، على تنصيب قيمة «الجمال» ـ وهي «مقصيّ مقصيّ» الفلسفة و«منسيّ منسيّها» و«مهمّش مهمّشها» ـ على رأس النظر الفلسفي! فقد تحصلٍ بهذا أن ثورة نيتشه في الفلسفة كانت الثورة الأكثر جذرية والأعمق شمولاً.

ثانياً؛ سَوَّى نيتشه بين مفهوم «القيمة» ومفهوم «المعنى». فما كان استشكاله المعاني اللغوية والمنطقية ـ ما كانت «فلسفة اللغة» عنده ولا «فلسفة المنطق»، بما هما يهتمان بالنظر في «معنى المعنى» ـ سوى فرع من نظره في القيم؛ علماً أن في جعل «معنى» الشيء «قيمته» ذاتها، هي هو وهو هي، لا انفكاك بينهما تأكيد على أن ما كان يفترض أنه يكمن في قلب الأشياء (افتراض أن من شأن المعنى أن يكون محايثاً للشيء، أو قل: إنه هو الشيء ذاته لا فرق) ـ وهو الافتراض الذي قامت عليه جل الفلسفات الكلاسيكية ـ إن هو تدبر أمره، ظهر أنه «منيحة» للأشياء «إنسية»، و«هبة» للكائنات «بشرية»، و«أعطية» للموجودات «آدمية»؛ أي أنها باختصار «قيمة»، وما من «قيمة» إلا وهي «أعطية» إنسية للأشياء و«صنيعة» آدمية. فقد تحصل من هذا، أن الإنسان هو الذي شأنه أن يخلع «المعاني» ـ أي «القيم» ـ على الأشياء؛ وبالتالي فإن سمته الأولى هي كونه «واهب القيم». وتلك لعمرنا ثورة في التفلسف قلّ نظيرها. وهي ثورة مثناة: فهي، بدءاً، جعلت من «معاني» الأشياء ـ هذا إن كان للأشياء حقاً «معانٍ»، وإلا فإن الأصل فيها أن تكون «هملى» و«مسيبة»؛ ما مهد السبيل أمام نيتشه للنظر في ما لم ينظر فيه الفلاسفة قبله: مسألة «العدم» و«العدمية» ـ معانٍ «مكسوبة» لا «موهوبة». ومن ثمة، استثنت كل «نظر ميتافيزيقي» من شأنه أن يعلو على النظر الإنسي، تلقاء جعلها من الإنسان «مانح القيم» وواهبها الأشياء. ثم إنها، تثنية، ما فاضلت بين متعهد «المعاني» ومخصوص «القيم»، وإنما اعتبرت «القيم» محض «معانٍ» سائرة أوكلت أمر «صنعتها» إلى «الإنسان» وحده دون سواه. وهذا أمر ما جسر عليه مفكر ناظر من ذي قبل: فإما هو «عمّ» المعاني و«خص» القيم، أو هو «أنس» المعاني و«ألّه» القيم، أو هو «أكسب» المعاني و«أوهب» القيم... أو هو جمع بين مساوئ هذه الأمور جمعاء، وذلك بأنه أخرج المعاني من العالم باحثاً عن معاني المعاني ذاتها، أو عن المعاني من الوضع الثاني، أو عن ما وراء المعاني! وما كان نيتشه لهذه الأمور فاعلاً؛ فقد سوى الرجل المعاني والقيم، وعمّها، وأنّسها، وأكسبها، وما جعلها هو مخصوصة ولا غيبية ولا متعالية...

كاشفاً بذلك تستر الإنسان وراء الإله في نسبه القيم التي أنشأها بيده، وكانت بضعة منه، إلى قوة الغيب، إما مخاتلاً مراوغاً، أو مستلباً مغترباً. . .

ثالثاً؛ إن نظر نيتشه في القيم ما كان أشبه ببحث «العالم الوضعي»، الذي الشأن فيه أن يقول بمبدأ «الوقف» أو «الحياد الأكسيولوجي»، ينظر في القيم بغاية النظر ذاته، لا مطمح له في نقدها وتقويمها وتبديلها، وإنما كان بحث «الناظر في القيم» من أجل «قلبها»، وذلك بوصفها قيماً أفلاطونية ـ مسيحية أفضت إلى «العدمية»، ومن أجل استبدالها بقيم ديونيسيوسية وثنية. وهذا ما فسر حمل أعظم أعمال نيتشه، التي لم يكتب لها الإتمام ولا النشر في حياته، الوسم: محاولة لقلب جميع القيم. فقد تحقق أن نظر نيتشه في القيم ما كان بالنظر المحايد، وإنما كان النظر المتطبب.

رابعاً؛ لئن كان نبه الباحثون على تعدد الفكر النيتشي ـ «تعدد الشذرات» ـ فإننا ننبه ههنا إلى «تعدد المناهج» التي أعملها نيتشه في دراسة القيم. ذلك أنه أعمل من المناهج في دراسة «أم المسائل» هذه ـ نعني بها مسألة «القيم» ـ الشيء العديد. يكفي أن نذكر ههنا إعماله المنهج السيكولوجي والفيزيولوجي والسيميولوجي والفيلولوجي. . . وكأن النظر الواحد عنه أفاد أنظاراً، فكنت تجده يقلب النظر في الأمر الواحد الأنظار العديدة. وما دل هذا عنده على «تشظّ» أو «تفتت»، وإنما دل، بالضد من ذلك، على «تكامل» و«توحد». إنما الرجل احتج على «وحدة» المنهج التي طالما أعملها الفلاسفة ـ لربما تقديساً لمبدأ «الواحد» الديني ـ «بتعدد» منهجي وثني. وكأنه ما كتب أبداً، على غرار متقدمة الفلاسفة، بيد واحدة، وإنما كتب بأيْدٍ متعددة. لننظر إذاً في هذه الأمور على جهة التفصيل.

أولاً: منهج النظر في أمر الإنسان المقوم

لننظر، بدءاً، في مسألة «المنهج» الذي أعمله نيتشه في «النظر» إلى «القيم»، فنقول: لئن أشار الباحثون إلى «التعدد» الذي ما فتئ يطبع فكر نيتشه، مضموناً (تعدد قضاياه) وأسلوباً (تفتّت شذراته)، فإننا ننبه ههنا على «التعدد» الذي طبع منهج ـ بل مناهج ـ نظره في القيم: ما بين منهج فيزيولوجي وسيميوطيقي (فيلولوجي) وسيكولوجي. . . وكلها مناهج اصطنعت لخدمة «منهج المناهج» عنده؛ عنينا به المنهج الجنيالوجي (التاريخي). والحال أن لكل منهج من هذه المناهج مفهومه الأساس الذي نهض عليه والذي قام

من بقية المفاهيم مقام البؤرة الناظمة. هذا المنهج الفيزيولوجي نهض على مفهوم «الأعراض» فاقتضى من مفكر القيم النظر إليها بما هي أعراض الجسد الدالة على السلامة أو السقامة[٣]. ومدار هذا المنهج على توسل حال الجسد دليلاً إلى استطلاع طلع «مملكة القيم» وهادياً إليها ومفسراً لها: إن هو قوي وصلب وامتلأ، أتت القيم مثله قوية صلبة ممتلئة حيوية وفيض قوة؛ وإن هو أفل وهلك ووهن، جاءت على ماثلته وهناء رعناء بلهاء. والحال أن نيتشه طالما رثى لحال الفلاسفة، وذلك بما تجلى من أمرهم أنهم أجهل ما يكون بعالَم الفيزيولوجيا[٤]. بل إنه رثى لحال جهل الإنسان بشأن جسده الجهل كله ـ وهو الجهل الفيزيولوجي عنده[٥]، عنينا الجهل الذي عادة ما أعمل في العبارة عنه التعبير البديع (Ignorance in Physiologicis). ومقتضى إعمال نيتشه المنهج الفيزيولوجي في النظر إلى القيم، استخلاص أنه مثلما للجسد تاريخ تتناوبه السلامة والسقامة، فكذلك تاريخ القيم دائر على هذين الحالين: إذ من شأن القيم أن تشفّ عن تكوين جسمي سليم عبّر عن عطاء الجسد وفيضه وتدفقه ونضحه قوة وحيويته؛ وبالتالي سيادته وعلو همة وشأن صاحبه أو القوم الذين ينتمي إليهم، كما إن من شأنها أن تشي عن تكوين جسم سقيم عبر عن ارتكاساته وانتكاساته ومتاعبه وافتقاراته واحساساته بدنو أجله وتوقه إلى وضع حد لنفسه وقد كده الوهن وأضناه الضعف[٦]. فقد تحصل أن «السقامة» و«السلامة» و«العلة» و«العافية» و«الوهن» و«الصحة»... مفاهيم كلها يدور الحديث عنها بتوسل مفهوم «الأعراض» هذا. وعن هذه النظرة إلى القيم، بما هي دالة الجسد، تتولد صورة «الفيلسوف المتطبب»؛ ذاك الذي شأنه أن يتطبب للصحة العامة لشعب ما، أو حقبة تاريخية، أو عرق، أو للإنسانية جمعاء، حتى يكشف عن مكامن القوة ومستكنات الوهن فيها.

---

(٣) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 297, para. 36 [35].

(٤) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 215, para. 15 [89].

(٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 67, para. 147.

(٦) Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), (préface), p. 24, para.2.

وهذا المنهج السيكولوجي، حقيقته أنه مثلما رثى نيتشه لحال جهل المفكرين بالفيزيولوجيا رثى لحال جهلهم بالسيكولوجيا (Ignorance in Psychologicis). ومدار مفاهيم هذا المنهج على مفهوم «الإسقاط»، وذلك بما أن الأصل في قيم الناس أنها «معتقدات»، أو قل: «عقائد». وهي معتقدات ناتجة عن «إسقاط» حالات نفسية داخلية؛ شأن «العلية» و«الوحدة» و«الذاتية» ـ التي الشأن فيها أن المرء يتوهمها في نفسه ـ على العالم الخارجي إسقاطاً، وإنزالها عليه إنزالاً. ولذلك، فإنه ما من كائن إلا وأنت واجده قد أحاط نفسه بدُنَيَّا جرّدها من ذاته، وأنشأها عالماً جديداً، وتمثلها خلقاً مستأنفاً، وذلك بتوسل آلية إسقاطه لقيمه ورغباته وتجاربه الاعتيادية خارج نفسه ونسبها إلى العالم الذي يحيط به. إنما «العلية» شأن «إحساس داخلي» لا شهادة لها في الواقع وما كان العالم لها مسرحاً، وقس على ذلك «أحاسيس» أخرى؛ شأن «الذاتية» و«الوحدة»... تأسيساً عليه، تتبدى مملكة القيم مملكة تمثلات الإنسان. وهي تمثلات الأصل فيها البطلان بالضرورة. غير أن البطلان حيوي لها منعش موقظ، والصواب مميت لها قاتل مهلك[٧]. فقد تحصل بهذا، أن من شأن القيم، بحسب ما أكسبه النظر السيكولوجي، أن تنمّ عن «أخطاء حيوية». وإذاً: «التمثل» و«الصورة» و«التحقق» و«التوهم» و«الاعتقاد» و«الإنكار» ـ وهي أساس فهمنا للعالم ولقيمه ـ إن هي فتشت وجدت أنها كلها «مفاهيم سيكولوجية» شأنها أنها تتحلق بمفهوم «الإسقاط» وتتعلق به.

وهذا المنهج السميوطيقي ينظر إلى القيم بما هي «علامات» و«أمارت» و«سمات»، ويدور على مفهوم «العلامة» بما هي العبارة الرمزية عن الشيء. ولما كانت العلامة بطبعها تبسيطاً وتيسيراً، فتقريباً، فقد ترتب عنه أن من شأن «العلامة» و«الحقيقة» ألّا تجتمعا. ما كانت القيم، إن هي حقق أمرها، معاني «حقة» أو «صادقة»، وإنما شأنها أنها «موهوم» المعاني و«مظنونها»؛ الشأن فيها التبسيط والتيسير؛ ومن ثمة كانت هي «علائم» ترسم للأشياء «معارف»؛ أي ترقم لها وجوهها التي بها تعرف ومعالمها التي بها تعلم. فهي تتبين في الأشياء، مثلاً، «ذرات» و«حركات». وما ثمة هذه ولا تلك، إن هي إلا «عمل ذهن» الإنسان يحوّل «الأشياء» إلى علامات مرئية أو مسموعة أو ملفوظة. وما تلك إلا «منظورات» أو «تأويلات» للكائن. وعلينا أن نعلم ذلك

(٧) Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), p. 31, para. 4.

ونخبره، فنفك رموز الوقائع، وذلك من غير إفسادها بالتآويل اللاحقة التي دأبها أن تبحث لكل فعل عن علة [وهمية] واعية تسوّغه بها تسويغاً، وما سوّغته بل هي توهمت ذلك. علينا إذاً أن «نقرأ» الأشياء، وأن «نستطلع» طلعها كما لو كانت «نصوصاً» و«مقروءات»، وذلك من غير أن نفسدها بتأويلاتنا المدخولة الموهومة التي ترمّج العلامات التي وضعت عليها ونمحيها محواً وندلّسها تدليساً. . .[٨]

والحال أن كل هذه الآليات المنهجية الشأن فيها أن تستنهض لخدمة المنهج الجنيالوجي بما هو المنهج الذي يسمح بـ «معرفة شروط وظروف نشأة القيم، وكذا تطورها واستحالتها عبر التاريخ»[٩]، وبالتالي بما هو المنهج القمين بأن يسمح لنا بفك رموز «نص ماضي الإنسان الخلقي الهيروغليفي الطويل الصعب الملتمس»[١٠]. والمفهوم العمدة هنا هو مفهوم «النسيان»، بما أن الإنسان خلق مملكة القيم هذه التي هي «إسقاط» لحوائجه و«إنزال» لرغباته ومناه. . . ثم هو «نسي» ذاك أو «أنسته» إياه إرادة الحياة[١١]. وعلى «مفكر القيم» استعادة ذكرى ذاك النسيان، لا من أجل إحقاق الحق، وإنما بغاية معرفة حيوية النسيان وفائدته للإنسان.

تلك كانت هي أصول «التعدد المنهجي» في النظر إلى «القيم» لدى نيتشه. ولعل أعمق صورة نجدها لهذا التعدد، الذي هو تداخل وتآلف، دراسة نيتشه للقيم الأخلاقية الموسومة بـ **جنيالوجيا الأخلاق** (١٨٨٧)؛ حيث نجده ألف التأليف الواحد البديع بين الفيلولوجيا والفيزيولوجيا والتاريخ، داعياً إلى تعاون فقهاء اللغة وعلماء الفيزيولوجيا والمؤرخين، تحت إمرة الفلاسفة، وتبادلهم وجهات نظرهم، التي أرادها أن تكون «ودية وخصبة»، وذلك بالبدل مما كان عليه أمر علاقتهم دوماً من «سوء ظن بعضهم ببعض»[١٢].

وملاك الأمر في هذا الباب ـ باب «تعدد المناهج» ـ أن القيم «أعراض»

---

(٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 216, para. 15 [90].

(٩) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), (avant-propos), p. 14, para. 6.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦، الفقرة ٧.

(١١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 226 and 614.

(١٢) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (première dissertation), p. 56, para.17.

و«إسقاطات» و«علامات» مهملة متناساة ولجت باب اللاوعي وصارت لنا عادة منشئية موروثة... علماً أننا ما قدمنا هذا البند عن المناهج إلا توطئة لما نذكره على أثره وتدرجاً إلى ما بعده.

ـ في الإنسان من حيث هو الكائن المقوِّم بامتياز

رأى نيتشه في **كتاب زرادشت** (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥) أن الإنسان إنما هو سمي «إنساناً» لأنه قوّم الأشياء وقدر قيمتها ووزنها ووضع لها ثمناً: فهذا أمر رفيع وذاك شأن حقير، وأول أشرف وثان أخس، وبديّ مطلوب وثنيّ متروك، وهذا أرفع قدراً ومكانة وذاك أخفض ذلاً ومهانة... إنِ الإنسان إلا الكائن المقدر أو المقوِّم بامتياز؛ أي الكائن الذي أقام للأشياء أقدارها وأوزانها؛ بمعنى أنه الكائن الذي وهبها معانيها الإنسية، مثلما كان من شأنه أنه وهبها أسماءها[(١٣)]. ولولا أن ملأ الإنسان الوجود بتقويماته وقياساته لما كان الوجود برمته سوى «قشور لا نواة فيها»؛ يعني جماعاً نخباً هواءً فاقداً للمعنى عادماً للدلالة[(١٤)]. ولكي يتأكد لك هذا الأمر ويترسخ نورد ههنا ما ذكره نيتشه في تضاعيف شذرات **إرادة القوة** (١٨٨٦) من أن أمر الإنسان هو قبل كل شيء أنه «الحيوان الذي يصدر أحكاماً على الأشياء»؛ بمعنى يقوّمها. وقد قفّى نيتشه على أثر ذلك بقوله: «إن الإنسان هو قبل كل شيء الحيوان الذي يحكم»، وإن في الحكم يكمن اعتقادنا الأقدم والأثبت. فالحكم هو إثبات اعتقاد أساسي وجوهري ويقيني بأن شيئاً ما هو على ذاك النحو الذي نحكم به عليه، وأن الإنسان يعرف ذاك الأمر ويعلمه على وجهه الحق[(١٥)]. والأمر نفسه جدد نيتشه القول فيه في **كتاب الجنيالوجيا** (١٨٨٧)؛ إذ تحدد عنده الإنسان، ههنا أيضاً، بما هو الكائن الذي شأنه أن يقيس ويقوّم ويزن ويقدر. وما زال يعرف بذلك حتى عُدّ «الكائن المقدر القائس بامتياز»، وعُدّ فكره، في جملته، فعل «التقدير» و«التقويم» و«التقييس» ذاته. إذ لو رمنا درسه لابتدرنا إلى درس أثره؛

---

(١٣) «De mille et une fin,» dans: Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, collection folio essays; 8 (Paris: Gallimard, 1985), p. 80.

لاحظنا أن المترجم العربي قفز على هذه العبارة إلى ص ٨٥، انظر: فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د. ت.]).

(١٤) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 80.

(١٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 57, para. 132.

نعني تقويماته(١٦). . بهذا اجتمعت لك أسباب إطلاق القول: إن نيتشه نظر إلى الإنسان وفيه، أساساً، من جهة كونه الكائن المقوم.

وما كان نيتشه هنا ليصدر عن منزع إنسي مركزي ـ بما ظهر من بديّ حاله من أنه قصر فعل «التقويم» على الإنسان وسلبه عن بقية الكائنات؛ عضوية كانت أو غير عضوية ـ فليس الأمر على هذا الوجه المزعوم، بل هو بضده. كلا؛ ما من كائن حيّ إلا وعنده كائن مقوّم؛ أي كائن مقدر لمحيطه درّاك حاسب. فما كان لمعنى أن «نحيا»، أصلاً وحصراً، أن يفيد سوى دلالة أن «نقوّم»، أو أن «نقدر»، أو أن «نثمّن». فقد تحصل أن ما من كائن حي إلا هو لطبع فيه متأصل كائن مقوم مقدر مثمن. وأي من إرادة إلا وهي تتضمن بالضرورة فعل «التقويم». وهي إرادة منبثة في ثنايا الحياة بأكملها، سارية فيها عامة لها، بلا استثناء أو تخصيص(١٧). أكثر من هذا، ما من كائن، حتى وإن افتقد العضوية والحياة، إلا وهو «مَكْمَنُ قوة»، شأنه أن يستقدر على غيره، وأن يستقوي عليه ويستعدي. وما كان له أن يفعل ذلك قبل أن يكون «قوَّمَ»، بدءاً، قوة هذا الغير و«اعتبرها» و«قدّر حسابها»: إن كان الغير قوياً، وهو ضعيف، جَدَّ إلى الاتحاد به؛ وإن كان الحال على الضد، نَشَطَ إلى مصارعته بإقصائه. وما كان من شأن القوى أن تتكافأ في هذا الحال وتتحايد، اللهم إلا بضرب من التباعد وحفظ المسافة. ثم إن أفعال «التقدير» و«التثمين» و«التقويم» هي، أصلاً، أفعال «تأويل». فمن شأن «الحكم» على الأشياء المحيطة أنه «تأويل» لقدراتها ومقاديرها؛ بمعنى أن ديدن الكائن أن يقوم بتحديد الشيء وتعيين درجته ودرجة قوته تبعاً لإرادته هو في النمو ولقيمته. فلأَنَ «نؤول» واقعة ما، معناه، أصلاً، أن نتملكها ونستأثر بها ونتسيد عليها ونستأسد(١٨).

إنما إلحاح نيتشه على تعريف الإنسان بكونه مانح القيم وواهبها إلى الوجود أملاه أمران:

أولهما؛ لئن ثبت أنك واجد، حتى لدى أدنى الكائنات، مقدرة على

---

(١٦) Nietzsche, *La Généalogie de la morale,* (deuxième dissertation), pp. 75-76, para. 8.

(١٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 226, para. 29, et p. 226, et *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p. 144, para. 25 [433].

(١٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 264, para. 130.

التقويم، فليس الأمر بالتساوي بين الكائنات. ذلك أنه كلما تقدمنا في سلّم الكائنات؛ من تلك غير العضوية منها إلى هذه العضوية ـ وذلك بالرغم من أن نيتشه يستشكل أمر هذا التقسيم! ـ اعتاص أمر التقويم هذا وصعب. ففي مملكة الكائن غير العضوي تجد هذا الكائن «يلفي» في عالمه كائناً مسوّى نظيره بسيطاً مثله؛ فيكون «إدراكه» له و«تقويمه» دقيقاً مضبوطاً، وتكون علاقات القوى بين الطرفين محددة بسيطة واضحة. ومن ثمة كانت مملكة الكائنات غير العضوية، بما اتسمت به من ضبط ودقة، «مملكة الحق»؛ أي مملكة الإدراكات والتقويمات المتناهية الدقة، والتي لا مجال فيها لسوء التقدير وخطأ التقويم. ذلك أن «التفاهم» فيها بين القوى المتعارضة والمتمانعة تامّ و«سوء التقدير» غير وارد، بل ممتنع. غير أن الأمر يعتاص كلما نحن «تقدمنا» في «سلّم» الكائنات ـ هذا إن صح أن ثمة «سلّماً» يسمح بفعل «التقدم»، وإلا فإن نيتشه يستشكل هذا الأمر ـ إذ مع الكائنات العضوية ـ التي شأنها «التعدد» و«التعقد» ـ تصير «الإدركات البينية» في هذا العالم غير محددة ولا تبقى دقيقة أو يقينية. وذلك عائد إلى تنوع صلة الكائن العضوي بغيره؛ سواء ماثله في تعضيه أمّ باينه[19].

فقد تحصل بهذا، أن الانتقال من العالم غير العضوي إلى العالم العضوي انتقال من إدراكات صلبة القوة التَّبَيُّنِيَّة ودقيقتها إلى إدراكات رخوة مائعة تتسم بعدم يقينيّتها وبامتناع تحدّدها[20]. فتأتّى إذاً أنه: «بدءاً من العالم العضوي يبدأ الغلط»؛ حيث يبدأ التوسل إلى مفاهيم مشوشة؛ شأن «الأشياء» و«الجواهر» و«الكيفيات» و«الأفعال» ـ وهي مفاهيم ما كان لها من محل في العالم غير العضوي. إنما هي «أخطاء» و«أغاليط» و«تدليسات» و«توهمات» شأنها أن تبدأ مع بداية العالم العضوي؛ من أبسط نبتة إلى أعقد خِلقة. ولئن دقق أمرها لظهرت بما هي «منظورات» يتخذها الكائن العضوي بساطاً إلى «تمثّل» ما يحيط به وسلّماً إلى «درك» أسويائه وأغياره. والحق أنه مع العالم العضوي يبدأ «المنظور»، بما هو «الاعتقاد» الذي يسمح للكائن العضوي بأن يستمر على قيد الحياة ـ والذي هو اعتقاد شأنه أن ينتصر ويدوم. فهو الأمر «النافع»، لا الأمر «الحق». فما كان المطلوب في المنظور «حقيقته»، إنما المطلوب فيه «نفعيته». وإن شأن المنظور أن يتعلق بـ «ذات». فيلزم تبعاً لهذا،

---

(١٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 265, para. 35 [53].

(٢٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 248, para. 88.

اقتضاء ابتداع مفهوم «الذات» بما هي مكمن المنظور ومقره ومستودعه. بهذا كانت «الذات» الشرط الحيوي للوجود العضوي. مما أفاد أن «الذات» ما كانت أمراً «حقاً»، ولا كانت تحيا في عالم «حق»، وإنما هي «صنيعة» حيوية نافعة شأنها أن تمد الكائن العضوي بـ «انطباعات» ذاتية «باطلة»، لكنها للحياة مفيدة مستديمة: «إنها الأخطاء التي بفضلها تتحقق حياة الكائنات العضوية وديمومتها»[٢١]. بهذا المعنى حق القول: «إن الباطل هو أمّ الكائن الحي». ذاك هو معنى «الخطأ الأصلي» عند نيتشه[٢٢].

إن الإخفاء والتدليس سُنَّةُ الكائنات العضوية. وهو يزداد قدراً كلما نحن «مضينا» في «سلّم» الكائنات «صعداً». إذ يبدو أنه يغيب في العالم غير العضوي، حيث لا توجد إلا القوة تواجه القوة مواجهة فظة، بينما في العالم العضوي تظهر الحيلة والخديعة ويتبدى التلبيس والتدليس. وهو ما تشهد على آثاره الأولى البدئية؛ عنينا بها «النباتات»: إذ هي تتمحل لنفسها شتى صنوف النسخ والمسخ... ههنا أثر أول لرغبة القوة في الخطأ والوهن والتغليط والتوهيم[٢٣]. وما هذا التوهيم سوى التأويل. ذلك أن كل كائن عضوي شأنه أن يُقَوِّمَ غيره في ضوء قوته هو وقيمته: إن كان هذا السوى ضعيفاً فأقوى، وإن كان قوياً فأضعف، وإن هما كانا متساويين فأعنف. وما من تأويل إلا وهو تملك. وما من سيرورة عضوية إلا وشأنها أن تفترض افتراضاً مسبقاً «نشاطاً تأويلياً مسترسلاً»[٢٤]. وشأن هذا الكائن العضوي أن يعنى بما هو قريب منه، مثلما تعنى ذرة قوة بما جاورها، أما القوى المتباعدة فمن شأنها أن تتنافى. ولئن دل هذا الأمر، في عالم الكائن العضوي، على شيء، فإنه دل على نمو بذرة «المنظورية» هذه. ذلك أن الكائن الحي هو، أساساً، كائن «أناني»[٢٥]. وإن الكائن العضوي، أنى كان شأنه، ليرى كل شيء بحسب «زاوية أنانيته» هذه، وذلك حتى يضمن لنفسه الديمومة ويتحاشى الزوال[٢٦]. تأسيساً على ما تقدم، يبني نيتشه قوله: «ههنا [عند منشأ عالم العضوية] ميلاد عالم المنظورية على وجهه الأحق». ههنا تتعدد زوايا النظر، وتتعارض المصالح،

---

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٤-٣٢٥، الفقرة ٢٩٠.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٠، الفقرة ١٢١.
(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣، الفقرة ١٢٧.
(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤، الفقرة ١٣٠.
(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤، الفقرة ١٣١.
(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤، الفقرة ١٣٢.

وتتمانع الأنانيات. وإنه «مع العالم العضوي ينشأ عالم منظوري»[٢٧].

ثانيها؛ أنه لربما الذي حمل نيتشه على الإلحاح على اعتبار الإنسان كائناً مقوماً، بالدرجة الأولى، الإشارة إلى أن مشكلة الإنسان الأساسية الأولى ما كانت كامنة في فعل «التعقل» (الإنسان كائن عاقل [أرسطو])، ولا كانت متمثلة في «السلب» أو «النفي» (الإنسان كائن فاعل [هيغل])، وإنما هي في «التقويم» نفسه؛ أي أن مشكلته هي مشكلة «القيم» (الإنسان كائن مقوم [نيتشه]). فمن هذه الجهة من النظر، جازت مقارنة الإنسان بالحيوان. وإن الآدمي لهو، مقارنة بالحيوانات، «الحيوان العليل» بامتياز. وسبب علته إنما هو تقويماته:

هذا الحيوان، شأنه شأن أي كائن، يملك تقويمات، إن هي تؤملت ظهر أنها تعبّر تعبيراً متناهي الدقة شديد التلاؤم عن نوازعه؛ بل إن شأن الحيوان أن يُقَوِّمَ محيطه بتوسل نوازعه؛ فنوازعه تقويماته. ومن ثمة، وافقت تقويماته، غاية الموافقة، أهدافه الحيوية المتناهية. وهذا الإنسان ورث من التقويمات الكثير الذي يذهب حد التعارض والتناقض. فدل ذلك عنده على عدم انسجام نوازعه ودوافعه، وعلى تعارض نوازعه وتصادمها وتصارعها. ومن ثمة، صارت القيم مستشكلة لدى الإنسان[٢٨]. فقد تحصل بهذا، أن من شأن نوازع الحيوان أن تستجيب لمهمات دقيقة التحديد، بينما من شأن كثرة تقديرات الإنسان أن تنشأ عنها نوازع متعارضة متناقضة. وإنه للمخلوق المليء بالتناقضات. وإنه بسبب اضطراب نوازعه هذه اضطربت تقويماته. فالإنسان، بهذا المعنى، هو الحيوان الأمرض الأعلّ، الممتنع اليقين، الدائم التبدل، المنعدم التحديد. . . إنه الحيوان المريض بامتياز. لكن، لهذا الوجه السلبي منحى إيجاب: ذلك أن الإنسان كان الحيوان المريض لأنه هو الحيوان المُجَرِّبُ الوحيد؛ أي أنه الكائن الذي تجرأ على التجريب والإبداع، ولأنه الحيوان الفريد غير الراضي عن نفسه والذي ما فتئ يصارع: صارع الحيوانات والطبيعة والآلهة أجمعين، وواجه مصيره بشجاعة واقتدار[٢٩]. لهذه الأسباب، لم تطرح مسألة «القيم»، أساساً، إلا مع الإنسان. ولهذا السبب أيضاً، ساغ النظر إليه من جهة مسألة «القيم»؛ أي بما هو «الكائن المقوم».

(٢٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 443, para. 43 [2].

(٢٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 178-179, para. 478.

(٢٩) Nietzsche, *La Généalogie de la morale,* (troisième dissertation), p. 143, para. 13.

لما ثبت إذاً أن تعريف نيتشه الجوهري للإنسان قد تضمن قوله: إنه الكائن الواهب القيم للوجود، ساغ لنا التساؤل: أَمَا للوجود قيمة مسبقة في ذاته حتى ينتظر مجيء الإنسان وتقويماته؟ أَمَا للوجود معنى في ذاته؟ ثم، ما معنى أن يهب الإنسان القيم للوجود؟ وما معنى أن يُقوم الإنسان الوجود؟ بل، ما معنى التقويم ذاته؟ الحق أن نيتشه يفاجئ القارئ حين يجيب، بدءاً، بأن لا معنى للوجود في ذاته، ولا قيمة له في نفسه، ولا دلالة له في أمره. إنما يخيل للإنسان أن المعنى الذي يتبدى في الوجود ما كان له أن يكون من وهبه، وما كان للدلالة المعطاة للعالم أن تكون منيحته، ولا أن تكون تلك القيمة التي أسبلها على الأشياء عطيته أو من عندياته. والحق يقتضي منا القول: لولا أن منح الإنسان الكون المعنى لظل العالم «قشوراً بلا معنى»، ولو أنه كان منعه المعنى لامتنع عنه. والحال أن تحديد الإنسان بما هو واهب الوجود القيم يتضمن بالضرورة أن هذا الوجود أصلاً فاقد القيمة معدم المعنى... والحق أنه لما كنا قد ميزنا، في كتاب لنا تقدم الإلماع إليه[٣٠]، بين مرتبتين في نظام المعنى: «مرتبة قريبة» مدارها على الروابط المعنوية الظاهرة بين أشياء العالم ـ من «كيفيات حسية» و«علل» و«قوانين»، شأنها أن تحكم الكون، وأن تجد صداها الأول لدى أهل الحس المشترك وامتدادها الكمي الدقيق لدى رجالات العلم ـ وبين «نظام بعيد» للمعاني شأنه أن يبحث عن معنى هذه الكيفيات والعلل والقوانين، أو قل: «معنى المعنى» ـ وهو النظام الذي ما فتئ يجد العبارة عنه في شتى صنوف الميتافيزيقا التي أنشأها الإنسان طوال تاريخه ـ جاز لنا أن نوظف هذا التمييز في فهم تصور نيتشه لعمل الإنسان، بما هو واهب القيم للوجود، وبما يترتب عن هذا الوهب من معانٍ قريبة وبعيدة. والواقع أننا إن تأملنا في ما كتبه نيتشه، بهذا الصدد، ثنانا عن هذا الإنزال. إذ أقنعتنا قراءة الرجل أنه ينفي المعنيين معاً: فلا قيام في العالم، إذا تُصوِّر عن الإنسان بمعزل، لمعان إن بعيدة كانت أو قريبة. فهو يستشكل الحس المشترك والعلم معاً في شأن المعاني التي يدّعيان أنها توجد في صلب الأشياء؛ شأن الصوت واللون والطعم والعلة والقانون والغاية، وما هي موجودة فيه كامنة، وإنما شبه لهما: إنْ هي لِمَنْ وضعهما ومنحهما. فهي أعطية وهبة ومنيحة. مثلما يستشكل تصور الميتافيزيقيين القائل بوجود «عالم

---

(٣٠) نستسمح القارئ هنا في الإحالة على كتابنا الأول ضمن هذه السلسلة الموسوم باسم: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل.**

حق» - عالم الروح (أو عالم معنى المعنى) - يفترض أنه يثوي وراء «عالم الظاهر» (أو عالم المعنى) ويوجهه أو يضاده... ومهما تصرفت الأحوال، يكسبه معناه أو يسلبه إياه. فلنبدأ، أولاً، بنفي نيتشه لتصور الحس المشترك للعالم بما هو عالم ذو معنى.

يسري بين الناس بسيط الاعتقاد بأن القيم، أو المعاني، إنما الشأن فيها أنها تتوطن الأشياء توطناً وتعلق بها تعلقاً، وذلك بحيث يستحيل الحديث عن «الشيء» بمعزل عن «معناه»؛ أو قل: إن شأن الأشياء أنها حاملة لقيمتها في تضاعيفها ولمعانيها في أثنائها؛ بل إن المعنى هو الشيء والقيمة هي الكائن. وقد ترتب عن هذا، أنه كفى الإنسان أن ينظر في الأشياء، فإذا بها تفصح عن قيمها وتخبر عن معانيها: سل الشيء، فإنه إن لم يجبك لساناً، أجابك حالاً واعتباراً. وكأن من شأن هذا «الشيء» أن «يبين» عن نفسه و«يفصح» و«يعرب»: «أنا شيء رفيع»، وثان يقول عن نفسه: «أنا شيء وضيع»، وثالث منزلته بين المنزلتين. وكأن هذا «الفعل» يفصح عن نفسه بما هو «خير»، وذاك بما هو «شر»، وثالث بما هو «نافع»، ورابع بما هو «ضار»، وخامس بما هو «أصل»، وسادس بما هو «فرع». وكأن هذا «الحدث» يعلن عن نفسه بما هو «ميمون»، وذاك بما هو «مشؤوم»... ثم ما تلبث «الأشياء» و«الأفعال» و«الأحداث» - التي تشكل جماع ما يعرف باسم «العالم» - تتفاضل فيما بينها بحسب القيمة التي «تحملها» الواحدة منها «في ذاتها»، وكأن ههنا «مرقاة للمعاني» عامة و«شرعة للقيم» قائمة سلفاً من شأن الأشياء أن تنتظم تحت إمرتها، وأن تتنافس في تنزيل نفسها منازلها المخصوصة وتتأبى منازلها الدنيا، فلا تنزل منها إلا بحسب الرفعة أو الضعة والشرفية أو الخسة!

ولئن كشفنا عن الأمر الذي يثوي وراء هذا التصور الساذج للأشياء ومعانيها كشفاً لما وجدنا له من اسم جامع سوى الاسم الذي أطلقه عليه نيتشه نفسه؛ نعني به سمة: «توثين الواقع»، بما صح من أمر هذا «التوثين» من أنه هو الاعتقاد بأن شأن المعاني أن تكمن في قلب الأشياء، وأن شأن الأشياء أن تحمل في تضاعيف نفسها معانيها، فتشكل بذلك عالماً من الدلالات القائمة بذاتها متصلاً، عالماً نطلق عليه اسم: «عالم الوقائع». وما زال الناس «يوثّنون» الواقع و«يؤقنمونه» حتى صارت لهم «عقيدة»، بل «عبادة»[٣١]. وهي «عبادة»

---

(٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 36, para. 81.

عمل نيتشه على محاربة «أنبيائها» و«دعاتها» و«مريديهم» و«تبعهم» في عصره. وهؤلاء عنده على صنوف ثلاثة: دعاة «الجبرية الجدلية»، وأصحاب «الوضعية»، ومن لحق بهم من أنصار «النزعة الموضوعية». ولئن عَنَّ لنا أن نرمز لهاتين النحْلتين بأسماء رمزية، لما ترددنا في ذكر أسماء هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) وأوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) وسائر فلاسفة الإنكليز.

أما الأول فإنه اشتهر، عند نيتشه، بمنزعه الجبري الذي، إذ اعتقد أن في الوقائع ذاتها معانيها، بجّل الواقع الحاضر وقدّسه وألهه. وأما الثواني، فإن نيتشه خاطبهم، مثلما خاطب النزعة الوضعية بعامة ـ وهي التي شأنها ألا تتمنطق إلا بالتشبث بالظواهر أو «الوقائع العارية» من كل معنى مسبق (Factum brutum)، ولا ترفع من شعار إلا الشعار: «لا وجود إلا للوقائع» ـ بقوله: «كلا؛ لا قيام للوقائع ولا كيان. ما ثمة سوى التأويلات. إنه ليستحيل علينا أن نظفر بواقعة «في ذاتها» واحدة عرية عن معانيها وقيمها. وإنه لمن باب الحمقة الإقدام على طلب ذلك»(٣٢). فهذا المنزع، إذ هو يتشبث بالوقائع «خالصة» يعض عليها بالنواجذ، ويرفض كل تأويل؛ أي كل ما يعده «استكراهاً» للظواهر و«نضداً» و«اختزالاً» و«إضافة» و«تمطيطاً» و«تدليساً» و«توهيماً»، بما هي مقتضيات التأويل الحقة التي بها يستقيم ويتقوم، لا يفعل من شيء سوى تحقيق الإيمان النسكي الميتافيزيقي بالحقيقة ذاتها(٣٣). والحق أن لا حق في ذاته. فمن آمن به أتى بإحالة، واعتقد باطل الاعتقاد. إذ ما من كائن إلا وهو لطبع متأصل فيه كائن مُؤَوِّلٌ. وإن تأويله لتمليه عليه شروط وجوده التي هي «فرضيته الأساسية التي يستند إليها ومتكأه الذي يعتمد عليه، مثلما الكائنات الأخرى تستند في وجودها إلى فرضيات أخرى مخالفة وتُؤَول الظاهرة نفسها تأويلات متباينة بحسب حيثيات وجودها»(٣٤). فقد تحصل إذاً، أن ما من ظاهرة ظاهرة إلا وهي نتاج فعل «تأويل»، وليست مقصورة على «التفسير»: فما كانت الواقعة أبداً بالمعطى، وإنما هي دوماً «مبنى». إنما الذي لَبَّسَ على الفيلسوف الوضعي بهذا الصدد، وألجأه إلى تخيل الواقع حيث لا قيام سوى للتأويل، هو أن الكائن، بما هو الكائن الذي شأنه أنه الكائن المُؤَوِّلُ بطبعه، إنما هو يعمد إلى تأليف جملة ظواهر متفرقة تحت اسم جامع

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥، الفقرة ١٣٣.

(٣٣) Nietzsche, *La Généalogie de la morale,* (troisième dissertation), p. 181, para. 24.

(٣٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 105, para. 25 [307].

توحيدي هو اسم «الواقعة»؛ وهو فعل تجريد وتوحيد «نفعي» ليس إلا. ولو تدبّر فعل المؤول، لكشف أنه ما الواقعة شاهد وإنما هو أنشأها إنشاء. إنما الوقائع إنشاءات[٣٥].

وقس على ذلك أمثال الناظر الوضعي في متفلسفة الإنكليز؛ فما رأى فيهم نيتشه سوى ملتفّين على أحكام القيمة، مدّعين عرض القيم خالصة من كل تأويل أو ميل ذاتيين. ووجدهم في ذلك واهمين أشد ما يكون الوهم[٣٦]. إذ لا يمكن المرء أن يدعي فحص الأشياء من غير معايير قيم مسبقة. ولئن حقق أمر هؤلاء، لأظهر أن ما عملوا عليه إنما هو درء تقويمات سابقة بتوسل أخرى لاحقة، قد تتنزل منها منزلة النقيض المباشر المغاير أو المخالف. مما دل على أن فعل «التقويم» فعل أمر ضروري بل حيوي، وأن لا غنى عنه لكائن، وأنه ما كان من شأنه أن يدارى أو يدفع إلا بتقاويم أخرى. أكثر من هذا، يدعونا نيتشه إلى أن نطالب بالحق في أن ننسب القيم للأشياء. إنما التقويم حق، والتخلي عنه بتوسل غيره حق أيضاً. مع سابق العلم أنه ما كان من شأن محل التقويم ـ الشيء ـ أن «يعرى» أبداً من التقويم أو أن يظل عنه بمعزل. فلا يتم درء تقويم إلا بإحلال آخر محله وسده مسده.

ولا يُدَّعَيَنَّ أن ههنا قيماً في ذاتها[٣٧]: شأن الخير من أجل الخير، والجمال من أجل الجمال، والحق من أجل الحق؛ أكان ذلك في مجال الأخلاق (شوبنهاور [١٧٨٨ ـ ١٨٦٠] وكانط [١٧٢٤ ـ ١٨٠٤])، أم في مجال المعرفة (فكرة «الموضوعية» لدى الناقد الفرنسي الشهير هيبوليت تين (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣))، أم في مجال الفن (الجمال المثالي عند الروائي الفرنسي الكبير غوستاف فلوبير(١٨٢١ ـ ١٨٨٠)). إنْ هذا الادعاء إلا «أقنمة القيم». فالشيء، الذي كان يوصف بوسم «الخير» و«الجمال» و«الحق»، صار «الخير ذاته» و«الجمال نفسه» و«الحق عينه»! والحال عند نيتشه أن لا وجود لأخلاق (خير) من أجل الأخلاق ذاتها (الخير ذاته). ففي هذا الموقف الباطل نزع لميسم الأخلاق «الطبيعي» و«تديين» لها، أو قل بالأحرى: «تأثيم». لا وجود لشيء «خير» في ذاته. لا وجود إلا «للخير من أجل...». إنما الخير خير بالإضافة

---

(٣٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 265, para. 133.

(٣٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 268, para. 26 [348].

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٦، الفقرة ٢٧ [٧١].

إلى كائن ما، لا بإطلاق. فهو خير إضافي تبعي، لا بدئي أصلي. وإن الأمر «الخير» بالإضافة إلى جهة ما، لهو أمر «شر» و«ضار» بالإضافة إلى جهات نظر أخرى. أكثر من هذا، ما من أمر نعدّه «خيراً» إلا وهو «شر» كذلك(٣٨). وإن شعر المرء ليكاد ينتصب فوق رأسه إذ هو يسمع الاعتقاد القائل: إن من شأن «الطبيعة» و«العدالة» و«الحقيقة» أن توجد في صلب الأشياء(٣٩). وما قيل عن «الخير» يقال عن مبدأ: الفن (الجمال) من أجل الفن (الجمال)؛ إذ من شأن هذا الاعتقاد الباطل أن يورث التكذيب بالواقع والغربة عليه. فما إن نعزل «المثال» عن «الواقع» حتى نزري بالواقع ونحتقره ونفتري عليه وننبذه، لنسكن في «عالم المثال» حيث لا مقام على التحقيق لمسكن. أكثر من هذا، يكشف نيتشه وراء الميل إلى «الموضوعية» عن شلل في الإرادة وعن رعونة (Adiaphorie) مضادة للنوازع القوية، وعن مقاومة وانعزال وتفرّد عن نوازع الإنسان(٤٠).

والمتحصل بالإيجاب عن نقد نيتشه لمنازع «الموضوعية»، أن لا وجود لأمر اسمه «الشيء في ذاته». ومن ادّعى ذلك، ما سلم من ركوب حماقة لا تزر وزرها سوى حماقة مماثلة لا تقلّ عنها حمقة؛ نعني حماقة القول بوجود «معنى في ذاته»، أو «دلالة في ذاتها»، أو حتى «وجود في ذاته». والأسباب الداعية إلى نفي أن تكون للأشياء «معانٍ» في ذاتها كثيرة، منها:

أولاً: أن تحصل المعنى في ذاته مبني على افتراض قيام كيانات منفصلة أو موجودات متمايزة كل واحد منها شأنه أن يستقل بمعنى مخصوص ودلالة موقوفة. وهذا ما لا يسلّم به نيتشه؛ إذ إن عالم نيتشه «عالم علائق» و«عالم قيامات»، لا «عالم أفراد» و«عالم كيانات»؛ بمعنى أننا ونحن نلج عالم نيتشه لا نعود نحيا في عالم كيانات منفصلة لكل كائن فيه محله وموضعه ومعناه، وإنما نصير نحيا في عالم علاقي؛ أي في شبكة من العلاقات حيث تتداخل الدلالات وتتشابك المعاني وحيث تصير العلاقات تقوم مقام الكيانات. إنما «المعنى»، إن حق الحديث عن «المعنى» وقد استقل، متخلق عن العلائق والوشائج، فإن هي انفكت انفك. فإذاً لا وجود عند نيتشه لشيء منفصل

---

(٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 285, para. 36 [9].

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٦، الفقرة ٣٩ [٨].

(٤٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 16, para. 42.

منعزل حتى يستقل بمعناه استقلالا، إنما تداخل الوشائج يورث تعدد المعاني وتكثرها. لهذا يقول نيتشه: «لَلْعالم، أساساً، عالم علائق. وإنه، بما هو منظور من زوايا متعددة، فقد صارت له أوجه متعددة»[٤١]. وأن «نعلم» الأمور معناه أن نعي «تعالقاتها» ـ إنما العلم علم بعلائق ـ لا أن نفحص «كائنات» و«أشياء» يفترض أنها قائمة في ذاتها بمعزل عن علائقها[٤٢]. وهكذا، فإنه في العالم الواقعي، حيث تتعالق الأشياء وتتشارط، لئن نحن حذفنا مكمن تعالق واحد حذفنا الوشيجة[٤٣]؛ أي حذفنا العالم بما هو «كل» أو «جملة». فإذاً إنما الشيء علائقه. وعلى فرض أنني ألغي، بالاعتبار، «علائقه» و«كيفياته» المتعالقة و«أفعاله» المتشابكة، فإنه ما يعود ثمة «شيء». إنِ الشيء إلا تعدد علائق وكيفيات وأفعال[٤٤]. أكثر من هذا، ما «كيفيات» الشيء سوى «آثاره العلاقية» على «شيء» آخر؛ فإن نحن حذفنا «الأشياء الأخرى» انحذفت صفات «الشيء»، ما أفاد أن لا وجود للشيء بمعزل عن الأشياء الأخرى؛ أي أنه لا وجود للشيء في ذاته[٤٥]. ذلك أن «الشيء» إنما هو «مفهوم علاقي»[٤٦]. ليس هذا وحسب، وإنما تصير «المعاني» تبعاً للعلائق: قل لي ما علاقتك بالشيء، أنبئك عن المعنى الذي تهبه له، أو ما الذي يعنيه لك. ذلك أن «العلاقات هي ما يشكل الكائنات ذاتها»، وما كان الأمر بالضد[٤٧]. ذاك أصل مفهوم «المنظور» ومنشأه.

والمترتب عن هذا، أن في العالم العلاقي البيني هذا شأن المعاني ألّا تكون معطاة، وإنما أن تكون مبناة ومنشأة، وأن أطراف العلاقات لتنسج هذه المعاني وتنقضها أنكاثا تبعاً لمصالحها. مما يستوجب القول بنسبية المعاني.

ومنها؛ **ثانياً**؛ أنه ما كان من شأن العلائق ههنا أن تجمع على الأصح بين «كيانات» أو «موجودات» أو «جواهر» وإنما بين «أفعال». فما من طرف في هذه العلائق وركن إلا ويستدل على «وجوده» بـ «فعله». إنما الأشياء أفعال.

---

(٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩، الفقرة ٢٠٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧، الفقرة ١٧٥
(٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٤، الفقرة ٢١١.
(٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨، الفقرة ١٧٨.
(٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٨، الفقرة ١٧٨.
(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٥، الفقرة ٢١٢ أ.
(٤٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠، الفقرة ٢٠٧.

والشيء هو الفعل ذاته. ليس ثمة «وجود» أو «كون» ولا «كيان» أو «قيام» وإنما ثمة «فعل» و«رد فعل» و«تفاعل»، ولا وجود للعالم إلا بالفعل وردّ الفعل؛ أي بالتفاعل. فما من «شيء» إلا وهو «مكمن قوة» فاعل أو يفعل؛ أي يطلب لذاته القوة أو قل يستقوي لذاته على غيره. ومن شأن كل «مكمن قوة» أن «ينقدح»؛ بمعنى أننا لسنا في عالم «حالات» وإنما نحن في عالم «أفعال». فالعالم عنده عالم تفاعل بين «كائنات» هي عبارة عن مكامن قوة ومقادحها، فيستحيل بذلك العالم إلى نمط خاص من الفعل في العالم بدءاً من مركز (مكمن) قوة معين: «إن كلمة «عالم» ليست تعني سوى الاسم الدال على لعبة الأفعال الجامعة الكلية. وما الواقع بالمرتدّ آخر المطاف إلا إلى فعل الفرد ورد فعله اتجاه المجموع أو الجملة...»[٤٨]. وما هذا المفرد إلا ويرى بقية الأشياء من منظوره الخاص؛ أي بحسب نمط تقويمه المحدد؛ بمعنى باعتبار طرق إقدامه ومقاومته وإحجامه واستسلامه[٤٩]. وما من مكمن قوة إلا وأنت واجده وقد أحاط نفسه بعوالم صغرى (دُنَيَّات) أنشأها بذاته بوفق قوته ورغبته وتجربته. وفي ذلك عودة إلى فكرة «المنظور». والمستفاد مما تقدم أن المعنى «مخصوص»، وأنه «متكثر» بتكثر مكامن القوة. فالمعنى إذاً «مخصوص» و«متكثر» و«علاقي»؛ أي أنه، بالجملة، «نسبي».

ومنها؛ **ثالثاً**؛ أن العالم صيرورة وليس هو بالأمر الثابت، وأن الأشياء في زيلولة وبيدودة لا في ديمومة وكينونة. وما زال نيتشه يشدّد على ذلك حتى نفى الصفة «الوجودية» و«الكينونية» عن العالم. والحال أنه في عالم الصيرورة هذا أن شأن كل شيء أن يصير «مشروطاً» و«مناطاً»، ما ينفي وجود «ديمومة» ويبطل معها الاعتقاد في الأمر «غير المشروط» وفي «الجوهر» وفي «الوجود» وفي «الشيء». فكل «ثابت» إلا ووراءه «سائل»، وكل «راسخ» إلا ويثوي خلفه «صائر»[٥٠]. ولذلك أنت واجد نيتشه يتحدث عن «سيلان كل شيء سيلاناً دائماً أبدياً»، وعن «دوام تغيير الأشياء»[٥١]، وعن «انسياب الصيرورة الانسياب المطلق». إنما الأمر «الدائم» لا «وجود» له إلا في تصور جوارحنا الفظ الفج، وشأن الشجرة أن تكون دائمة التجدد في كل لحظة مستأنفة لنفسها أبداً

---

(٤٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠، الفقرة ٢٠٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠، الفقرة ٢٠٨.

(٥٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 265, para. 35 [51].

(٥١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 328, para. 298.

مجددة[٥٢]. والحال أننا في عالم صيرورة هذا شأنه ـ بحيث ما من أمر فيه إلا وهو سيّال بدّال ـ يمتنع علينا أن «نتصور» الشيء وأن «ندركه» وأن «نعرفه» اللهم إلا إن نحن «جمدنا» سيولته و«ثبتنا» صيرورته و«أوقفنا» سيلانه، متوسلين في ذلك علائق رياضية وخطوطاً ورسوماً ورقوماً فظة تصير معها المعرفة رهناً بالبطلان ويصير معه تجدد المعارف إحلال أخطاء حديثة محل القديمة[٥٣]. أكثر من هذا، لا «شكل» للشيء؛ إنما الشكل ما «نمنحه» نحن للشيء. فنحن الذين نرى أن لكل «شيء» ـ على استقامة الحديث عن «الشيء» ـ شكله المميز. وهو شكل نفترضه له دائماً، بينما نحن الذين خلعناه عليه. وبالرغم من أن الأمر الذي من شأنه أن «يظهر» و«يعود» أمر جديد كل الجدة، فإننا نعمد إلى إلغاء «البينونة» وإلى الركون إلى «الكينونة»، فنقول: إنه الشكل القديم «ذاته»[٥٤]. ذلك أن «عالم الصيرورة عالم صعب الملتمس و«باطل» و«متناقض»». ومن شأن عالم هذا نعته ألا يقبل المعرفة به. ذلك أن «المعرفة والصيرورة أمران من شأنهما أن يكونا متعارضين متناقضين». وحتى يصير العالم قابلاً لأن يعرف، فإنه لا بد أن تقوم ثمة إرادة تصيير العالم أمراً معروفاً؛ أي إرادة إلباسه «وهم الوجود» و«مظهر الكينونة الخداع»؛ وذلك بتوسل تلك الملكة التي تثوي فينا نحن البشر؛ نعني «الملكة المنظمة المبسطة المدلسة خالقة التمييزات الصنعية»[٥٥].

فقد تحصل بهذا إذاً، أن لا مقام لواقعة ثابتة. إذ ما من شيء إلا وهو سيال بدال صعب الملتمس متعذر الإحاطة به. ولئن كان ثمة لأمر ما أن يدوم، فهو «آراؤنا» بالذات؛ أي «المعرفة»، بما هي فعل «التأويل» و«إكساب المعنى»؛ بمعنى إقامة المبنى، لا بما هي تفسير أمر يفترض معطى. . . وما تغير معارفنا إلا تعاقب آرائنا الباطلة كلها ـ المستبدل والمستبدل به ـ بحيث تصير المعرفة تجديد باطل التأويل بمثله ونظيره بطلاناً[٥٦]. تحصل من هذا، القول بالتعالق والفعل والصيرورة. فالشأن في العالم أنه عالم «تعالق» و«أفعال» و«صيرورة». . . ولما كان ذلك كذلك، ساغ السؤال: أنَّى «للشيء» الثابت أن

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩، الفقرة ٢٩٩.
(٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٤، الفقرة ١٢١.
(٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨، الفقرة ١٣٥.
(٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩، الفقرة ١٣٨.
(٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٦، الفقرة ١٩٧.

يقوم؟ وأنى للمعنى أن «ينوجد» فيه وهو ما يفتأ يصير معاني قياماً ويسيل شكلاً وصورة؟ إنما «المعنى»، أو ما يسمى بهذا المسمى، من وضع الإنسان. أكثر من هذا، إنما «نثقل» الشيء بالمعنى، بما نحن حيوانات مهووسة بوضع المعنى. وحين لا نجد المعنى، من تخمة المعنى، حين يفقد المعنى معناه، فإننا سرعان ما نولول: يا للعدمية! وما العدمية إلا نتاج فائض وضع المعنى حيث لا معنى أصلاً. فلا غرابة أن يستعيض نيتشه عن ثقل وضع المعنى بالخفة، ولا غرابة أن يفرض اللطافة عوضاً عن الكثافة. وإن قوة الإرادة الحقة لتقاس بمدى مقدرتنا أن نحرر الأشياء من المعاني التي أثقلت بها - وتلك هي العدمية المكتملة - وبمدى تحمّلنا أن نحيا في عالم عن المعنى بمعزل وتجرّد - وذاك هو التطبيب للعدمية الناقصة بالعدمية التامة(٥٧).

ها قد بان أن المعاني - أو القيم - إنشائية علاقية تعددية، ومخصوصة نسبية منظورية. لكن وبصرف النظر عن النسبية التي صرنا نحيا فيها، أَلَا توجد ثمة «أشياء» خلف المعاني والقيم؟ ولئن سلّمنا أن المعاني مبتكرة مبتدعة منظورية نسبية، أَلَيس ثمة في ما وراء المعنى والقيمة «الشيء» يظل هو هو قابعاً ثابتاً حتى وإن تغيرت معانينا؟ أَوَليس يفترض المعنى، وإن كان سيالاً بدالاً متقلباً متحولاً، أن يوجد «الشيء» حتى يكسى معنى؟ الحق أن نيتشه لا يكتفي بأن يجيبنا بأنه ليست ثمة «طبيعة» للشيء أو «ماهية» أو «كنه» أو «جوهر» بمعزل عن تأويله وعن الذات الناظرة إليه، وإنما هو يفاجئنا بالقول: إنه ما ثمة «شيء» على الإطلاق أو «وجود» له «كيان». فالشيء عنده «قيام» لا «كيان» نحن من أقامه وقوّمه: «إنِ الشيء إلا من إنشائنا»(٥٨). فهو من صنعنا، أو لنقل بلغة تحاكي لغة كانط: إننا لا نجد في الشيء إلا ما وضعناه فيه. فشأننا نحن أننا ننشئ الأشياء، الأشياء تَنَشُّؤٌ، أو قل: نحن ننشئ إدراكاتنا وتعقلاتنا ونصيّرها أشياء. فلا شيء يثبت ويستقيم. إنما رأينا فيه هو الذي يثبت.

ما أغربه من عالم تنتفي فيه الأشياء وتحضر آراؤنا عنها! أَغْرِب به من

---

(٥٧) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 88, para. 9 [60] and p. 40.

(٥٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 87, para. 202.

عالم لا تؤثثه إلا أشباح الأشياء؛ نعني آراءنا عن الأشياء وقد صارت شبحية! ههنا، من جهة أولى، تسوية بين «الشيء» و«معناه» أو «قيمته»، أو بلغة أهل الميتافيزيقا: «ماهيته» أو «جوهره» أو «طبيعته». وههنا، من جهة ثانية، تأكيد على أن «الشيء» صنيعنا، ما دل على أن سؤال «الوجود» هو سؤال «المعنى»، وأن سؤال «الكيان» هو سؤال «القيام». وبه نتحول، بدءاً، من «الوجود» إلى «المعنى». ونتحول، تثنية، من «المعنى» إلى «القيمة». فنصير بذلك، شيئاً فشيئاً، من «فلسفة الوجود» إلى «فلسفة المعنى»، ومن هذه إلى «فلسفة القيم». ذلك أنه ما إن نطرح السؤال: «ما هذا الشيء؟» حتى نكون قد استفسرنا أصلاً: «ما الذي يعنيه هذا الشيء؟» فلا يفترق السؤال عن الشيء، عن السؤال عن معناه، بل إن السؤال عن الشيء إن هو إلا سؤال عن معناه. ههنا نضع «معنى الشيء» «ملازماً» له، إن لم نقل «سابقاً» عنه، وإلا ما كان لنا أن نستعرف عليه بما هو «شيء»! فمعنى الشيء سابق عليه وقيمته هي التي تحدده بما هو شيء وتعيّنه.

وقس على ذلك الواقعة؛ فليست ثمة «واقعة في ذاتها»، بل بالضد يلزم أن ندخل إلى هذه الحالة «المعنى» حتى قبل أن توجد الواقعة. إذ لكي تصير الواقعة واقعة يلزم، بدئياً، أن يكون لنا معيار (معنى) للتصنيف، وإلا ما أدركنا أنها «واقعة». ومن ثمة، ثبت أن المعنى سابق عن الواقعة نفسها. وهو من وضعنا نحن. ولا تصير الواقعة واقعة إلا به. والشيء نفسه يقال بالإضافة إلى «الشيء»؛ إذ لما كان من أصول فلسفة نيتشه أن تسائل السائل نفسه، وقد سأل السائل عن الشيء، فإنها تتساءل: «بالنسبة إلى مَنْ يعني هذا الشيء ما يعنيه؟»؛ أي «وفق أي منظور هو شيء؟». فماهية الشيء، بل الشيء نفسه، واقع منظوري يفترض التعدد أصلاً، وذلك ما دامت الكائنات الناظرات متعددة ومصالحها متباينة واهتماماتها متخالفة وحاجتها متنوعة وقواها متفاوتة. . . فالسؤال: «ما هو هذا الشيء؟» هو، أصلاً، «ما هذا الشيء في اعتباري أو اعتبارك أو اعتبارنا نحن البشر أو بالنسبة إلى كل من يحيا؟» أكثر من هذا، إن الحكم على الشيء ليس هو الاعتقاد بأن هذا الشيء حق أو ذاك باطل، بقدر ما هو على التحقيق: «أريد أن يكون هذا الشيء حقاً على هذا النحو من التبدي أو ذاك»(٥٩). فلا يتحدد الشيء إذاً، ولا يأخذ معناه، إلا بعد أن تكون كل

---

(٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٣، الفقرة ٢٨٦.

الكائنات قد طرحت عليه السؤال: «ما هذا؟» ونالت الجواب. أنكى من هذا، يذهب نيتشه إلى حد الزعم أنه لو أن كائناً واحداً تخلّف عن طرح السؤال، مع ما يحمله من علاقات أخرى ومنظورات مختلفة تلقاء «الأشياء»، لما كان آنها «الشيء» قد نال تحديده أو ظفر بمعناه. إذ لن تكون شبكة تعالقاته قد استنفدت بعد. ومن ثمة صار شيئاً ينقصه منظور من المنظورات المتعددة. والمترتب عن هذا، أن «ماهية الشيء» ليست سوى «الرأي» فيه؛ أي معناه المكسوب لا الموهوب. وهو معنى قائم بالضرورة على الذاتية (ذات ناظرة) والتأويل (رؤية مخصوصة). وليس لمعترض وضعي أن يطمح إلى درك طبيعة شيء ما بالتخلي عن الذاتية والمنظورية. قال نيتشه: «لا معنى للفرض القائل: إن للأشياء طبيعة في ذاتها بصرف النظر عن التأويل والذاتية. فلا مجال لافتراض عدم ضرورتهما وافتراض أن الشيء إن انفصل عن علاقته بقي شيئاً»[٦٠]. فالقول: «هذا الشيء هو كذا أو كذا»، إنما حقيقته القول: «نحن نعني بهذا الشيء كذا أو كذا». فههنا فرض للتأويل على الشيء[٦١]؛ أي فرض «معنى» على «الشيء». ولذلك قال نيتشه: «لا يلزمنا أن نبحث عن المعنى في الأشياء، وإنما الذي ينبغي أن نفرضه عليها فرضاً»[٦٢].

وما كان الأمر مقصوراً على «كنه» الشيء؛ أي على مجموع خواصه وكيفياته ـ مثل أن نقول عن الملح: إنه أبيض اللون، مميز الطعم، مكعب الشكل. . . وإنما الأمر يتعدى مجرد «الكنه» إلى «الكيان» نفسه؛ أي إلى «وجود» الشيء. فلئن هو كان «الكنه» نتاج منظور معين، أو قل ناظر محدد؛ فإن الوجود نفسه لا ينهض ولا يقوم إلا بمنظور محدد. قل لي ما هو الكائن الذي ينظر، أقل لك ما الذي ينظر إليه وما الذي لا ينظره. فميلاد الأشياء ذاتها متوقف على ذلك الذي يتمثلها ويفكر فيها ويريدها ويحس بها؛ أي على فعل منظور معين[٦٣].

ولا يُتَبَيَّنَنَّ من هذا الأمر أن نيتشه يقول بنزعة «ذاتية» صرفة؛ على نحو ما

(٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩، الفقرة ٢٠٥.

(٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٨، الفقرة ٢٠٤.

(٦٢) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 238, para. 6 [15].

(٦٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 88, para. 204.

نجده عند الفيلسوف الأنكلوسكسوني وليام بركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) مثلاً، وإنما هو بالضد يرفض هذا النحو من القول الذي يقوم على ادعاء أن «العالم الخارجي» «صنيعة» أعضائنا الحسية؛ وذلك على اعتبار أن اللون والشكل تصنعهما العين، وأن الصوت والنغم تصنعهما الأذن، وأن الملمس يصنعه الحس، وأن الرائحة يصنعها الأنف، وأن الذوق أو المطعم ينشئه اللسان. . . فلو كان الأمر كذلك ـ يحاجج نيتشه ـ لكان جسمنا نفسه، بوصفه قطعة من العالم الخارجي، صنيعة أعضائنا؛ وبالتالي يلزم عن هذا إحالة في المعنى وفساده: إحالة مفادها أن أعضاءنا (الجسم) هي صنيعة أعضائنا نفسها (الحواس)! وهذا ارتكاس إلى المحال تام. وبه تأتّى أن ليس العالم نتاج ذاتيتنا المتطرفة(٦٤). بل إن نيتشه يشكك في مفهوم «الذات» نفسه حين يعتبرها ـ مثلها مثل «الشيء» تماماً ـ صنيعة؛ أي «تبسيطاً» و«اختزالاً» إنسياً القصد منه الدلالة على «القوة» الكامنة فينا التي تضع الموضوع وتنشئه وتبدعه وتفكر فيه؛ وإنها الفعل(٦٥). وما كانت هي بـ «معطى»، وإنما هي مفهوم «مضاف» و«مفترض»(٦٦). وبهذا نصير أمام شبح ينظر إلى شبح؛ أي إلى عالم صار فيه كل شيء شبيهياً.

أما بعد؛ ما هذا العالم الذي يحملنا نيتشه على الإبحار إليه: لا كائنات فيه ولا كيانات، وإنما صلات وعلائق؛ ولا أشياء ولا موجودات، وإنما صنائع ووضائع؛ ولا مطلقات ولا دائمات، وإنما نسبيات مؤقتات؛ ولا أعيان، وإنما أشباح. . . وفضلاً عن هذا، لا مهايا فيه ولا حقائق، وإنما إنشاءات وشبائه. . . أَوَليس في هذا زيلولة للعالم؟ الحق أن نيتشه يستشكل فهمنا للعالم. فعنده أن عالمنا عالم بيدودة لا ديمومة، وصيرورة لا كينونة، ومشروطية لا إطلاقية، وعلائقية لا كيانية أو قيامية. وبذلك يحوّل نيتشه مفهوم «العالَم» من مفهوم «معطى» سلفاً تبنى عليه تحليلات الفلاسفة ـ هو عماد التحاليل وعمدتها، إلى ما يسميه «المفهوم الحدي» أو قل: «المفهوم الحد»؛ بمعنى أن مفهوم «العالم»، إن هو على التحقيق، بما هو صنيعة لمكامن القوة الصائرة فيه، إلا «آخر» ما يبنى و«أقصى» ما ينشأ. وكون العالم مفهوماً «حدياً» إنما شأنه أن يحمل على معنيين:

---

(٦٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 202, para. 34 [158].

(٦٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 88, para. 204.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٥، الفقرة ١٣٣.

أولهما: أنه من «صنعنا» نحن، أسهمت حواسنا؛ من مسموعاتنا وملموساتنا ومشامّنا ومطاعمنا ومذاقاتنا ومبصراتنا، في زركشته. فهو بهذا «إنشاء» لا «معطى».

وثانيها؛ أن العالم صار «المحلّ» الذي ليس يحتضن «أشياء» بل «أفعالاً» و«ردود أفعال» و«تفاعلات». فما عاد سوى «مجال للتفاعل»، لا «كياناً قائماً بذاته». إنه إذاً حصيلة التفاعل، أو قل: إنه لعبته المسترسلة والمستديمة[٦٧]. ذاك هو العلو الذي بلغه نيتشه بتفكيكه الحس المشترك والتطويح به إلى أعمق مهاوي الشك وأودية الريبة التي لا قرار لها.

وما اكتفى نيتشه بفك روابط عالم الحس المشترك، الذي أفترضه وتفترضه أنت، إلى أن تحوّل من «عالم الأجسام والأوزان والأحجام» إلى «عالم المنظورات والعلائق والتأويلات»، وإنما آل بمفهوم «العالَم» العلمي نفسه والفلسفي إلى الإحالة، وطوح به إلى الإزالة، وذلك بتذويب «المعنى» العلمي و«معنى المعنى» الفلسفي.

خذ بنا، بدءاً، إلى المفهوم العالِم للعالَم. ما كان العلم، ههنا، كما يفهمه الناظر الوضعي وصفاً للوقائع وتقعيداً، وإنما شأن العلم أن «يستأثر بالطبيعة متذرعاً بالمفاهيم والأعداد». وهو لا يشهد على وهميّ الرغبة في «الموضوعية»، قدر شهادته على ميل الاستئثار والتملك والاستكراه[٦٨]. ونحن نقصد بتصور العلم للعالم ههنا «التصور الميكانيكي للكون» كما تحصل من عهد نيتشه (النصف الثاني من القرن التاسع عشر). وقد قام هذا التصور المذكور على «مفاهيم تكوينية»؛ مثل «الذرّة» و«المادة»، وعلى «آليات»؛ شأن «التربيض» و«الإحصاء»، وعلى «قوانين»؛ نحو «قانون الجاذبية» مثلاً. ههنا «ذرات» أو «مادة» تتفاعل فيما بينها عن طريق «الحركة» وفي إطار زمان ومكان. وهذا التفاعل تحكمه قوانين (سببية، جاذبية...). والحال أن هذا التجانس ما كان ليدل، عند نيتشه، على الصرامة العلمية والدقة الإحصائية والضبط الرياضي، وإنما نكاد نلمس من لغته أن هذا العمل أشبه ما يكون بعمل الدمى الخشبية أو بخيال الظل حيث كل شيء وهمي، أو قل بلغة نيتشه: كل أمر في هذا العالم أمر «منظوري»؛ أي متعلق بمنظورات وبها مناط. فلا

---

(٦٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠، الفقرة ٢٠٨.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٤، الفقرة ٢٨٨.

الأجسام ولا التحريك ولا الزمان ولا المكان بحقائق. إنْ هي إلا شبائه.

ذلك أن الفيزيائيين يعتقدون، أجد الاعتقاد، أن وراء «أوهام الحواس» يختفي «عالم حق» هو بمثابة «أنظومة» ثابتة من الذرات متساوية (هي هي) في كل الكائنات؛ أنظومة ميكانيكية تحركها حركات ضرورية وفق قوانين مضبوطة. . تعكس وجوداً كونياً وضرورياً. غير أن نيتشه لا يجد في هذا العالم الذي يبنيه العلم سوى أوهام. فكل «فرضيات» الميكانيكا هذه ـ من مادة وذرة ودفعة وثقالة ـ ما كان من شأنها أن تشهد على «وقائع» قائمة متعينة؛ أي على «وقائع في ذاتها»، وإنما هي مجرد «تأويلات» تتوسل إلى أوهام نفسية. فالذّرة مثلاً «إنشاء» ذهني قائم على «وهم سيكولوجي» حقيقته أنه وهم «الذات» بـ «الذات». فكما يتوهم الإنسان أنه يحمل في ذاته «وحدة»، كذلك «يسقط» هذه الوحدة و«ينزلها» على العالم الخارجي، فيجعله «موحداً» مثله؛ أي مكوناً من ذرات متجانسة. ولذلك يقول نيتشه: «لقد استعرنا مفهومنا عن الوحدة من مفهومنا عن «الأنا» واستقيناه منه؛ أي من أقدم عقيدة آمنّا بها. ولو لم نتوهم أنفسنا وحدات ما تمكنّا أبداً من أن نشكل الشيء»؛ يعني مفهوم «الذرة»(٦٩). فمثلما «الأنا» مجرد «وهم منظوري» بالوحدة(٧٠)، كذلك هي «الذرة» اكتشاف واهم مبني على منطق «منظورية» الوعي؛ أي أنها وهم ذاتي. ولذلك، فإنه لا غرابة أن يقول نيتشه بأن مفهوم «الذرة»، بما هو مكمن القوة التي تتحرك، إن هو إلا طريقة تعبير مجازية مستقاة من عالمنا المنطقي والنفسي الداخلي القائم على الاعتقاد في الوحدة واستيهام فاعل وراء الفعل(٧١). والحال أن لا «الذات» ولا «الذرة» بحق، وإنما هما إنشاءان وهميان صورة الثانية قُدّت على صورة الأولى(٧٢). ولذلك لا غرابة أيضاً أن استعاض الفيزيائيون الرياضيون، الذين لم يجدوا في علمهم اليومي ما يفيدونه من «ذرات المادة» الفجة الغليظة، عن «عالم الذرات» هذا بعالم من النقط ـ القوى قابل للحساب.

ولئن دل هذا الأمر على شيء، فإنه دل، أولاً، على أن شأن العالِم أن «يتوهم» الأشياء بحسب حاجته، وأن أمره أن «ينشئ» عالماً ويتصوره ويتمثله.

(٦٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 57, para. 14 [79].

(٧٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 59, para. 136.

(٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠، الفقرة ٢٠٧.

(٧٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 147-148, para. 14 [186].

لا العالَم «كما هو في ذاته»، وإنما العالم «كما ينبغي أن يكون»، أو العالم «كما كان من المفروض أن يكون». وبذلك استطاع العلماء، مع بعد العهد، استعماله واعتباره وحده بالحساب. إنما العالَم استعماله.

والحق أن صورة العالِم عن العالم، إن هي فتشت، وجدت أنها غير مخالفة للصورة الذاتية. فهي مبنية، مثل سالفتها، بمعونة الحواس وقد مدد عملها الفكر. غير أن العلماء نسوا هذه الفكرة المنظورية وراحوا يعتقدون أن العالم ما تأدى بهم إليه نظرهم. وما استنسخوا واقعاً قائماً، إنْ هو إلا وهم شيدوه.

والشيء بالشيء يذكر: فهذا «العدد» ـ وأي شيء أيقن من العدد! ـ إن هو إلا «منظور نفعي». إنه وسيلتنا الكبرى لتصيير العالم في متناولنا. ذلك أن من شأننا ألا نفهم إلا قدر ما نستطيع العد؛ أي إلا قدر ما نتمكن من الحصول على خاصية ثابتة. إنما الفهم حساب(٧٣). وليس من شأن الأشياء أن تصير معدودة لنا إلا أن نحن صيّرناها مبسطة ومتساوية تبسيطاً فجاً ومساواة فظة. وبالجملة، «العدد شكل منظوري»(٧٤). ومن ثمة صار العدد من خلق الإنسان وإبداعه. وإذ صرنا نقدر على عدّ وإحصاء بعض الظواهر، وكذا التنبؤ بها، فليس يعني هذا أننا صرنا ندرك «حقائق مطلقة». إذ يلزم ألا ننسى أن العدد إنساني، وأن العد بشري؛ أي أنه متعلق بميل واعتبار ودافع إنسي(٧٥).

وقس على ذلك مفهومَي «الزمان» و«المكان»، فهما أيضاً، مثلهما مثل العدد، منظوران بشريان(٧٦). فالمكان إنْ هو إلا تجريد وإنشاء ذهني؛ إذ لا وجود لمكان، أو على الأصح، لا وجود لمكان فارغ؛ والاعتقاد به تولدت عنه حماقات كبرى؛ وشتان بين أمر «نازع المكان» و«واقعية وجوده»؛ إذ ما كان «نزوعنا الجبلي» إلى «ابتداع» المكان لينهض دليلاً على أنه أمر «موجود» و«واقع» و«متحقق»(٧٧). وإن الشأن في ذلك لكشأن الاعتقاد في أمر «كونية» المكان الإقليدي، مع أن محقق أمره يكتشف أنه مجرد «مزاج» لبعض

---

(٧٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 225, para. 611.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٤، الفقرة ١٧٤.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٥، الفقرة ٦١٢، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 205-206, para. 34 [169].

(٧٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 385, para. 40 [39].

(٧٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 280, para. 26 [385].

الحيوانات، ولا سيما منها الإنسان[٧٨]. إنما المكان نزوع إنسي أو تأنيسي، مثله في ذلك مثل الزمان. الأول تعالق أشياء، والثاني تتابعها. ثم إن المكان اعتقاد نافع، فهو يسمح للإنسان بأن يحتمي من فكرة «العدم». إذ حيثما هو قام الإيمان بالمكان، فاعلم أنه قام ثمة أيضاً الإيمان بالوجود[٧٩]. وبالجملة، «لا وجود للزمان والمكان في ذاتيهما»[٨٠]. وعلى التصحيح، ما الاعتقاد بأن لهما معنى، بصرف النظر عن الإنسان والحيوان المدرك لهما، إلا صبياني الاعتقاد[٨١].

هذه حال مفترضات الميكانيكا من عالم ذريّ عدديّ ومكان وزمان. وليس حال مفاهيمها الإجرائية التي «تحرك» بها ذلك؛ مثل «الحركة» و«العلة» و«الغاية» بمخالف، ولا حال مفاهيمها التنظيمية؛ شأن مفهوم «القانون»، بمغاير . . . خذ مفهوم «الحركة» مثلاً، تجد أنه قائم على تصيير الذرة ـ الجزء من العالم ـ إلى ذرة دينامية. وهذا تصيير سيكولوجي قائم على المبدأ العِلِّي المنطقي: «ما من فعل إلا ووراءه فاعل»، ومستند إلى المبدأ اللغوي النحوي: «لكل فعل فاعل». ثم إن الحركة مفهوم متعلق بالنظر؛ أي بجارحة العين. وما العين هنا سوى قارئة للعالم والعالم مقروء بها؛ بمعنى أنها مؤولة له بما لديها. فنحن لا نشهد إلا آثار قوى متصارعة؛ أي «مكامن قوة»، أو «مقادير قوة»، أو بلغة نيتشه «كوانتات» تتصارع وتتنازع. ويحدد مقدار القوة بالأثر الذي يحدثه «المَكْمَن» وقدرته على المقاومة. فههنا عنف يواجه عنفاً في عالم تعانف وتدافع: كل «مكمن قوة» يريد القوة لنفسه، كل يشع بقوته ويزدهي بها، كل يستقوي لنفسه على غيره. لكن العين تترجم صراع القوة هذا إلى «حركة» ـ وما الحركة سوى رمزية (Symbolisme) شأنها أنها موجهة للعين؛ رمزية تدل على أن «شيئاً» ما تمّ الإحساس به والرغبة فيه والتفكير[٨٢] ـ أي إلى عالم مرئي رمزي؛ فهي «تحرك» القوة. وتلك مجرد علائم لآثار (سيمياء)؛ أي ما يسميه نيتشه: «سيميوطيقا»، ما كان من شأنها أن تدل على أمر واقعي، وإنما على إنشاء لحاسة، وذلك ما دامت حقيقة «السيمياء» أنها اصطلاح للدلالة

---

(٧٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 117, para. 14 [152].

(٧٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 333, para. 316.

(٨٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٣، الفقرة ٣١٥.

(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٣، الفقرة ٣٣٨.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠١، الفقرة ٢٣٠.

على شيء. بل إن الميكانيكا بأكملها، بما كان من أمرها أنها علم الحركة، ما هي إلا العبارة عن تصارع القوى في لغة حواس الجسد. فما هي إلا «فرض» مؤسس على «أثر الرؤية» و«حس الرؤية الذي وهبه الإنسان». إنها بدعة إحساسات مرئية أو مصورة، أو قل: هي «قول تصويري» عن العالم، مثلما أن لغة الصم البكم تصوير للألفاظ الإنسية وترجمة عنها(٨٣). ومن ثمة، صارت «الحركة» وهماً تكشف عنه السميوطيقا، تماماً مثلما آل مفهوم «الذرة» إلى وهم تكشف عن أمره السيكولوجيا: الأول ترجمة القوة إلى لغة الحس؛ أي إلى رؤية، والثاني إسقاط لتجربة «الأنا» على الشيء وتنزيل؛ أي تعميم(٨٤). الأولى قائمة على رأي اعتباطي للحواس، والثاني ناهض على رأي اعتباطي للنفس(٨٥). بمعنى أن «المفهوم الميكانيكي للحركة» إنما هو، أصلاً، نقل وترجمة لسيرورة أصيلة إلى لغة العين واللمس الرمزية؛ مثلما أن مفهوم «الذرة»، الذي يفترض التمييز بين محل القوة المحركة وهذه القوة ذاتها، إنما هو لغة رمزية ناتجة عن عالمنا المنطقي النفسي(٨٦). ولهذا يقول نيتشه: «يلزم تأويل كل الحركات بما هي إشارات؛ أي بما هي ضرب من اللغة يسمح بفهم القوى [المتصارعة]»(٨٧). وهو بهذا تأنيس للطبيعة. وبالجملة، النظرية الميكانيكية فلسفة سطحية ساذجة تعلمنا إنشاء صيغ اختزالية للعالم وتدخل إليه تبسيطاً وتيسيراً كبيراً. ولذلك، فهي لا تعبر عن «حقيقة العالم»(٨٨).

إن العلم سيميوطيقا من شأنها أن تدرس «العلامة»(٨٩). وإنه ليبحث دوماً عن اختزال كل أمر ينظر فيه إلى عمل الحواس، ولا سيما منها الحاسة البصرية. وإن حركة الجزيئات لهي على التحقيق نتاج لحاسة البصر

(٨٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨-٢٤٩، الفقرة ٨٩، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 231-232.

(٨٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 57-58, para. 14 [79].

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٧-٥٨، الفقرة ١٤ [٧٩].

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٧٤، الفقرة ١٤ [١٠٣].

(٨٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 324, para. 290.

(٨٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 233, para. 24 [247].

(٨٩) لا غرابة أن يوجد في الثقافة العربية الإسلامية «نظير» لهذا التصور. قال أبو علي الفارسي: «وسمي العلم علماً لأنه من العلامة، وهي الدلالة والأمارة، ومنها معالم الأرض والثوب». فالعلم ما حدد للشيء دلائل وعلائم، أو قل بلغة العرب: «معارف الشيء؛ أي وجوهه التي يعرف بها». انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده، **المخصص**، ٥ ج (بيروت: المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ج ١، باب المعرفة والعلم، ص ٢٩.

واللمس[٩٠]. وبهذا يؤكد نيتشه على ثلاث حقائق تخص الميكانيكا وتشي بنقده للتصور الميكانيكي للعالم: **أولها**؛ إن الميكانيكا إن هي إلا سميوطيقا، وما كانت وصفاً للواقع. **وثانيها**؛ إن الميكانيكا، بما هي نظرية الحركة، لا تعمل إلا على نقل ما تنظر فيه إلى لغة حواس الإنسان. **وثالثها**؛ إن الميكانيكا تحول «آثاراً» حسية إلى عبارات سميوطيقية، متوسلة في ذلك أدوات تعبير حسية ونفسية[٩١]. وبالجملة؛ ليست الميكانيكا سوى العبارة الرمزية عن العالم الواقعي الداخلي لكوانطا إرادة مصارعة منتصرة[٩٢].

وما كان حال المفاهيم التنظيمية؛ من «سببية» و«حتمية» و«قانون»، بمخالف لحال سالفتها. فهي أيضاً مفاهيم منظورية؛ أي مفاهيم إنشائية علائقية نسبية، متعلقها العين أو اللمس، وموطنها مجال قوة التوهيم الإنسية. هذه «السببية» إن حقق أمرها ظهر أنها السيماء. إنما هي تتابع حالين توهم الذهن في المتقدم «سبباً» وفي التالي «أثراً». وما ذاك سوى توهم. فلا «أثر» للأول على الثاني، ولا هذا «أثر» لذاك. إنما مدار الأمر أن ههنا شهادة على تصارع عنصري قوة غير متكافئين، آل هو إلى تنضيد جديد للقوى بحسب كم قوة كل طرف. وهذه الحالة الجديدة مخالفة، تمام المخالفة، للحالة الأولى، وما كانت هي، بأي وجه من الوجوه، أثراً لها. والأمر الأساسي هنا الذي لا يُنظر ولا يُعتبر هو أن العوامل المتصارعة ينتهي بها مآل التصارع إلى كسب كميات قوة أخرى متباينة[٩٣]. ثم إنا لو قرأنا مبدأ الإيمان بالعلة قراءة سيكولوجية لاكتشفنا أن ما العلة إلا نتاج اقتناع ذاتيّ بأننا نحن السبب؛ مثل أننا سبب تحريك ذراعنا. لكن هذا وهم، لأنه اعتقاد قائم على التمييز بين «الفعل» و«الفاعل»، فبحث لكل «حدث» عن «مُحدث». ها نحن، إمعاناً منا في إيهام أنفسنا، وحتى نتمكن نحن البشر من فهم ما يجري، نبتدع ذاتاً نصيّرها مسؤولة عما حدث وعن الطريقة التي حدث بها ما حدث. فنحن ترجمنا أحاسيسنا الباطلة؛ نعني الإحساس بـ «الإرادة» و«الحرية» و«القصد» و«المسؤولية»، إلى مفهوم «العلة». وما قولنا «لكل تغير سبب» إلا قول ميثولوجي. فحين أقول مثلاً: «إن البرق يومض»؛ فإنني ههنا اعتبرت البرق اعتبارين: اعتبار «الفعل»

---

(٩٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 347, para. 351.

(٩١) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 57, para. 14 [79].

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٩٢، الفقرة ١٤ [١٢٢].

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٦٨-٦٩، الفقرة ١٤ [٩٥].

ذاته، واعتبار «الفاعل». ومعنى هذا، أني افترضت «كائناً» يثوي وراء الواقع؛ أي كائناً ليس هو الواقع وإنما هو «شيء» يبقى ويدوم ولا «يصير» أو «يقع» أو «يحدث». معنى هذا، أنني أخطأت خطأين: أوّلت «الواقعة» على أنها «أثر»، وأوّلت «الأثر» على أنه «كائن»(٩٤).

وليس حال «العلة الغائية» بمخالف لحال «العلة الفاعلة». فهنا أيضاً نعتقد أننا نفسر أثراً ما بالحالة التي خيل لنا أنها تشي به، ولا نعمل على التحقيق إلا على ابتداع كل الأسباب حسب خطاطة الأثر. وبالجملة، نحن إن تأملنا مفهوم «السبب» أو «العلة»، بما هو مجرد فرض، لوجدناه حقاً غير قابل للاستعمال. ذلك أن «ما التأويل السببي إلا وهم». و«لا وجود لسبب، كما لا وجود لآثار». وحتى إن كان لا بد لنا من الحديث عن «علة»، فإن العلة الوحيدة المحركة لكل شيء هي إرادة القوة(٩٥). ولئن قمنا بضرب من التحليل النفسي لإيمان البشرية بما سمي «نازع السببية»، لوجدناه توطين النفس على الشأن المعلوم والخوف من الأمر المجهول. فما هو على التحقيق توق للسبب، وإنما هو إرادة اطمئنان للأمر المعلوم؛ أي استكان إلى المبدأ المنطقي الذي، إذ يسعى إلى تحقيق طمأنينة الإنسان المزيفة، يبشره بـ «عودة الأمر نفسه» لا يفجأه ولا يفزعه(٩٦).

وإن تسفيه مفهوم «السببية» ليقودنا بالضرورة إلى تسفيه مفاهيم بنيت عليه؛ شأن مفهوم «الضرورة» ومفهوم «القانون». الأول إن حق أمره وجد أنه «فرض على العالم قسراً باطلاً»، والثاني فرض عليه «نظام حرية باطل». والحال أنه ما كان من شأن «الأشياء» أن تتصرف بانتظام حسب قاعدة محددة ـ وإلا أدخلنا نحن الأخلاق إلى قلب الكائن وأنزلناها عليه. إذ ما فكرة «القانون»، إن حقق أمرها، إلا ترجمة عن فكرة «الأخلاق». كما إنه ما كان من شأن الأشياء أن تتصرف بحسب قسر قاسر. فلا مجال للطاعة في نظام العالم. ولئن كان كل شيء على ما هو عليه، قوياً أو وهناً، فليس ذلك أثر لطاعة مفترضة أو قاعدة متصورة أو قسر مفروض؛ كل يقاوم ويدافع وينافح بحسب طاقته. معنى هذا، أن «الضرورة الميكانيكية» ليست «أمراً واقعاً»،

---

(٩٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 61, para. 140.

(٩٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٠، الفقرة ٤١.

(٩٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 69 sqq, para. 14 [98].

وإنما هي «تأويل» ننزله على الوقائع تنزيلاً. وليس قبول الوقائع أن تصاغ صوغاً حسابياً ينهض دليلاً على أن الضرورة تحكمها. . . ولا بالإمكان تبيان القسر في الوقائع. . . وحده إدخالنا فكرة «الفاعل» إلى قلب الأشياء أوهمنا بهذا الأمر. وبالجملة، «ما الضرورة بواقعة حقاً، إن هي إلا تأويل»(٩٧).

وقس على ذلك مفهوم «القانون»؛ إذ لا وجود له على الحقيقة ولا قيام. كل ما هنالك أن ما من كائن إلا وهو يجهد جهده، أنى كان شأنه وفي أية لحظة كان، في أن يستولي على غيره أو يقاومه(٩٨). وإن العالم لهو تدافع لا تقعيد، وهو صراع لا ينضبط. وهذا التدافع صيرورة. وما من محاولة لتقنينه أو التقعيد له إلا وهي محاولة لتجميده. والحال أن ما إن نتذكر هذه الحقيقة، على بساطتها المنسية، حتى «تسيل» القوانين و«تصير لاغية»(٩٩)، وبمجرد ما نتصورها سيالة بدّالة حتى تلغى(١٠٠). معنى هذا، أن الإنسان مقياس كل الأشياء التامة المتجمدة المتصلبة، وأن القوانين لا تعني شيئاً إلا بإضافة إلى بني البشر وبالنسبة إليهم. وما الاعتقاد في أن الطبيعة تخضع لقوانين سوى «تأويل إنساني وإنسي»(١٠١). وهو على أية حال، تأويل إنسي فاسد(١٠٢). فليس ثمة في الطبيعة سوى علاقات قوى؛ أي وصائل صراع ومقاومة. ليس ثمة سوى فظاظة وغلظة وتعنيف واستكراه. وما محاولة الإنسان تنظيم الصلات بين هذه القوى سوى «تخليق» لهذه القوى؛ أي محاول أن ننزل على الطبيعة معاييرنا الخلقية (أولوية الحق والقانون والعدالة والعقل والحكمة. . .). وتلك عادة إنسية فاسدة. ولذلك يدعونا نيتشه إلى الاحتراس من إعمال لفظة «القانون» لوصف الأشياء الطبيعية، وذلك بسبب من خلفيتها الأخلاقية. وهو يستحثنا، تلقاء ذلك، على استعمال لفظة بديل هي: «علاقات القوى»(١٠٣).

وبالجملة؛ شأن العالم الميكانيكي أنه عالم منشأ منظور. ما كان «عالم مادة» هو، وإنما هو عالم «مكامن قوة». ما حكمه «مبدأ»، ولا سرى عليه

(٩٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 70, para.159.

(٩٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 56, para. 14 [79].

(٩٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 343, para. 335.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٣، الفقرة ٣٣٥.

(١٠١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 392, para. 40 [55].

(١٠٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 229, para. 39.

(١٠٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 291, para. 36 [18].

«قانون»، ولا جرى عليه «نظام»، ولا خضع لمبدأ «التطابق» أو «العلية»، ولا عكس «نظاماً دائماً للأشياء»، وما كان له «نظام ثابت»(١٠٤). والميكانيكا سميوطيقا؛ بمعنى أنها ترجمة لما يحدث بين مكامن القوى المتصارعة إلى لغة الحس والنفس(١٠٥). بهذا تم تذويب العالم الذي بناه العلم. فلا المواد التي بني بها (الذرات، المادة)، ولا الإطارات التي أسند إليها (الزمان والمكان)، ولا المفاهيم التي نهض عليها (العلية، الغاية. . .) بحق. مما ترتب عنه تذويب المعنى الذي بناه العلم للعالم التذويب كله. أكثر من هذا، العلم جنيالوجيا. فهو ليس بالمعطى الذي نشأ هكذا فجأة عن غدارة، ولا هو نتاج تطور الروح الإنسية ـ على نحو ما هو سائد من فاسد الاعتقاد ـ إنما العلم على التحقيق ناتج عن تطور ملكات الإنسان وتهذيبها. هذا علم الحساب لا بد أنه كان أتى زمن طويل قبل ظهور ملكة إدراك التكافؤات والتطابقات. . . وقس على ذلك الاستدلال المنطقي. وما العلم، في نهاية المطاف، سوى تطوير لإرادة مستوطنة فينا، أمرها أن ترد الجديد إلى الأشكال المعروفة، متوسلة في ذلك بالذاكرة(١٠٦). ومن ثمة، كانت الصيغ الحسابية مجرد أوهام تقويمية تتغيا تبسيط الوقائع الحقيقية وملاءمتها لقياساتنا المنفعية العملية. . . فلا قانون حسابي يطابق الواقع؛ إذ ما ثبت أن رأينا مرة واحدة حالة يتطابق فيها الواقع مع الصيغة الحسابية(١٠٧).

وليس حال «معنى المعنى» ـ مطلب الميتافيزيقيا ـ بمخالف لحال «المعنى» ـ كما يتبناه الحس المشترك والعلم ويعتقدان به ويقولان ـ لا ولا هو حال التأويل الميتافيزيقي للعالم بمغاير لحال التأويل العلمي. وكيف للأمر أن يكون كذلك وذاك بني على هذا؟ ولئن عمد نيتشه إلى «تذويب معنى» العالم العلمي، فإنه عمد ههنا إلى تذويب «معنى المعنى» ذاته. ولئن كان الفلاسفة الميتافيزيقيون قد استندوا، طيلة عهود الفلسفة، إلى معطيات العلوم (المعنى)، فبحثوا وراء بدعية العالم عن المبدع، ووراء نظام الأسباب عن «الروح»، ووراء الحركة عن «المحرك الأول»، ووراء المعنى عن «معنى المعنى»؛ فإن نيتشه، بعد أن «أذاب» المعنى، راح يعمل على «إذابة» معنى المعنى ذاته.

---

(١٠٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 59, para. 14 [81].

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٥٧، الفقرة ١٤ [٧٩].

(١٠٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 323, para. 286.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٤، الفقرة ٢٨٩.

والحال أن مدار التصور الميتافيزيقي للعالم، إن هو نظر، ظهر أنه كان على التمييز بين «عالم ظاهر» و«عالم حق». غير أن نيتشه يعلن: «لا وجود لعالم حق»؛ إنما أحق العالم عالمنا هذا؛ هو الأخلق بأن يوصف بالحق والأليق. وما كان هذا العالم الحق القائم أمامنا بـ «عالم الأفلاطونية» أو «عالم اللايبنيتزية» ـ وهما عالمان ساد فيهما الاعتقاد في أبدية المفاهيم والقيم والأشكال والأزواج(١٠٨). ففي عالم نيتشه، الذي هو عالمنا الحق عنده، من شأن كل شيء أن «يصير» ـ المفاهيم والقيم والأشكال ـ إن لم يكن قد «صار». وفي مثل هذا العالم، لن يعمل الإنسان، بحقائقه وأسئلته وبناءاته، إلا على خلق عالم مختزل مشدود إلى وجودنا ومنطقنا وآرائنا النفسية الاعتباطية. إن «عالم المظاهر» الذي نُضِدَ وبسط والذي أعملت فيه نوازعنا العملية وكان نتاج تعميل وتحيّل وصنعة وتوهيم، هو عالمنا الحق. إنه العالم الذي نحيا فيه لا الذي نتأمله ونتوهم في ما نتأمله تمثله(١٠٩). ولا يحمل مفهوم «الظاهر» عند نيتشه، على الضد من آراء الفلاسفة، دلالة سلبية، وإنما بالضد، الظاهر عنده أو ما يسميه الفلاسفة «العالم الظاهر» إنما هو على التحقيق «حقيقة الأشياء وواقعها الوحيد الذي لا واقع لها غيره». وما نبذه الفلاسفة وأسموه «عالماً ظاهراً» إلا لكونه تأبىّ على تمييزاتهم المنطقية واستعصى، فعمدوا إلى نفيه بتوسل المنطق سلماً إلى ما راموه. ذاك هو ما أسماه نيتشه ذات مرة «نفي العالم نفياً منطقياً» أو «النفي المنطقي للعالم»(١١٠). وكان الأحرى بالفلاسفة أن يقروا بأن «منطقهم الحق» هذا، إن هو قورن بمنطق الأمر «الظاهر»، ما كان له أن يصح إلا في «عالم متخيل»، وأن «العالم الحق» عندهم إنما هو العالم المتوهم، وأن «العالم الظاهر» وحده هو العالم المنسجم. ولهذا، لا يعارض نيتشه بين الظاهر والواقع؛ وإنما بالضد يعتبر الظاهر هو الواقع؛ ذاك الذي يمتنع عن كل محاولة لتحويله إلى «عالم حق» متخيل(١١١).

وليست تسوية نيتشه بين الظاهر والواقع تنم عن إيمانه بوجود واقع في ذاته، بل همه التشديد على أن ما يسمى بـ «العالم الحق»، إن تؤمل التأمل الحق، ظهر أنه «إنْ هو إلا وهم تكوّن بالاستناد إلى محض أمور خيالية صرفة».

(١٠٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 345 sqq, para. 38 [14].

(١٠٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 89, para. 206.

(١١٠) Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, bibliothèque médiations; 128 (Paris: Denoël; Gonthier, 1979), p. 196, para. 6.

(١١١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 391, para. 40 [53].

تلقاء ذلك، يعتبر نيتشه «الظاهر» جزءاً من الواقع؛ أي شكل وجود هذا الواقع. هذا مع سابق العلم أنه في عالم لا يوجد فيه «وجود»، اضطر الناس إلى تأسيس «عالم عقلي» من الحالات المتطابقة استناداً إلى الظاهر؛ أي أنهم عملوا على إجراء ضرب من «تخفيض إيقاع» حركة الوجود و«تبطيئها» حتى يصير بالإمكان ملاحظتها ومقارنتها. ومن ثمة، فإن الظاهر نفسه إن هو إلا عالم نضد وبسط واختزل، وأعملت فيه النوازع عواملها، وصار ملائماً لنا نحن البشر بالخصوص؛ لأنه بالفعل صرنا نحيا فيه ويمكننا أن نحيا. وفي هذا دليل على حقيقته. أما العالم الحق، إن صرفنا النظر عن ضرورة عيشنا فيه؛ نعني العالم الذي لم نختزله إلى «وجودنا» و«منطقنا» و«آرائنا النفسية الاعتباطية»؛ فإنه لا وجود له(١١٢). وبالجملة، ليس يقاس العالم بحقيقته وثباته؛ إذ لا يمكن الحقيقة أن تسود، على التحقيق، إلا في عالم ميت وغير عضوي؛ أما في العالم العضوي، فإنه يبدأ عدم التحديد، ويسود «الظاهر»(١١٣). إنما يقاس العالم بالقدرة على الحياة فيه: إن نحن حيينا فيه، فذاك عالمنا الحق، وإن استحال علينا العيش فيه، فذاك عالم متخيل متوهم مفتعل. بهذا المعنى فإن العالم الذي يهمنا، على نحو من الأنحاء، هو ما أسماه الفلاسفة «العالم الباطل». أما «العالم الحق»؛ أي العالم الذي لا يهمنا؛ نعني العالم في ذاته؛ فذاك فراغ وسدى وعبث. وإنه لعالم فارغ من المعنى شأنه ألا يستحق منا من التفاتة اللهم إلا ضحكة هوميرية مستهزئة ساخرة. وحده العالم الباطل الذي نحيا فيه غني بالدلالة والعمق والروعة(١١٤).

وهكذا، لئن نحن أزحنا عن العالم الغشاوة التي حجبه بها العلم والميتافيزيقا لصرنا؛ من جهة أولى، أمام عالم رهيب فظيع قاس حقاً عارٍ من الأحكام الخلقية والقيم؛ ولصرنا، من جهة ثانية، أمام عالم بمثابة صنيعة للإنسان اصطنعها وسجن نفسه في قمقمها. فهل يعني هذا أن العالم منفصم، أو قل: إنه يصير عالمين: عالم حق لا يدركه الإنسان أو لا يريد أن يدركه بالأحرى، وعالم ظاهر يبنيه وينسى فيذكّره نيتشه به؟ أين وضع الفيلسوف نيتشه هنا؟

لنبدأ بالمسألة الأولى: إن الباحث في صورة «العالم» كيف تتبدى، وذلك

---

(١١٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 67, para. 14 [93].

(١١٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 265, para. 35 [53].

(١١٤) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 196, para. 6.

من خلال تمييزه في العبارات السلبية الناقدة لتصور العالم، علمياً وميتافيزيقياً، بين بعض العبارات الإيجابية، ليكاد يرسم للعالم الصور النيتشية التالية:

لعل من بين تلك «الحقائق» التي استترت على الإنسان منذ بدء الخليقة هذه: لئن كانت في «العالم» «كائنات» أو «موجودات» أو «كيانات»، فإن الشأن فيها أنها صائرة مستحيلة، وما كانت لتدل على «ثبات طاقة»، وإنما على «استهلاك». وذلك لدرجة أن «إرادة الأمر أن يصير أقوى»؛ أي إرادة الاستقواء النابعة من كل مَكْمَن أو مركز قوى هي الواقع الوحيد القائم. بمعنى آخر، لا يتعلق الأمر بالحفاظ على الذات وصونها، وإنما بالتملك والاستئثار والاستقواء، أي بإرادة أن يتسيد الأمر ويتقوى ويستكثر. وليس «شكل» الشيء وحده «سائلاً»، وإنما «معناه» أيضاً وأشد. إذ بقدر ما ينمو الشيء أو العضو، يتغير معناه ووجهته. ومن ثمة فإن تاريخ «الشيء» أو «العضو» أو «الاستعمال» إنما هو سلسلة متتالية من التأويلات المتجددة[(١١٥)]. إنما «الأشياء» طاقات شأنها أن تشعّ قوة، أكثر منها «كائنات ثابتة». إنها، بلغة نيتشه، «كوانطات»؛ أي «مكامن قوة» مدارها على «إرادة القوة» بما هي إرادة واحدة تكمن في كل الظواهر وتحكمها. فمن شأن إرادة مراكمة القوة ومضايفتها أن تطبع كل ظاهرة حياة وتغذية وتناسل ووراثة ومجتمع ودولة وعادات وسلطة. ما من أمر إلا وهو منوط بها موقوف عليها[(١١٦)]. وإنها لضرب من «القوة المحركة» لكل شيء. بل إن الواقع الأوحد هو إرادة أمر ما أن يصير أقوى. . . أن يستقوي ويتسيد ويستأسد وينمي قوته ويربيها ويستزيدها[(١١٧)]. فإذاً؛ ما ثمة «أشياء»؛ بما تفترضه من مفاهيم ـ مثل «العدد» و«المفهوم» و«الذات» و«الحركة» ـ إنما الأشياء من اصطناعات أعيننا وأنفسنا. ماذا يتبقى إذاً؟ «كوانطات دينامية» شأنها أن تدخل في علاقات توتر وتصارع مع كوانطات دينامية أخرى: كنهها إنما هو في صلتها بغيرها؛ أي في «فعلها» فيها. .

تلك هي «إرادة القوة» بما هي «الواقعة الأخيرة» التي ينحلّ إليها كل تحليل وينتهي. وما إرادة القوة هذه بـ «وجود» أو «كيان»، ولا حتى هي بـ «صيرورة»، وإنما هي «انفعال» و«مكابدة». وإنها للواقعة الأولى أساس كل

---

(١١٥) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (deuxième dissertation), p. 85, para. 12.

(١١٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 230, para. 41.

(١١٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٣٠، الفقرة ٤١.

صيرورة وفعل وأثر... أَوَليس «كنه الوجود الأكثر حميمية إنما يتمثل في كونه إرادة قوة»[118]؟ معنى هذا إذاً، أن نسيج العالم مكون بالأصل من «مكامن قوة»، أو قل: «من مقادير قوة»، وأن مقدار القوة إنما يحدد بالأثر الذي يحدثه وبالقدر الذي يقاوم به. يتعلق الأمر إذاً بإرادة إحداث عنف واستكراه وبردّهما. فكل يطلب القوة لنفسه، كل ينبض قوة وينضح حيوية[119]. وأن تكون للكائن غايات وأهداف ونيّات؛ أي أن «يريد»؛ معناه أن «يستقوي»؛ أي أن يطلب القوة أشد الطلب ويستزيد أسبابها.. فما من جسم مخصوص إلا وشأنه أن ينحو نحو امتلاك المجال المحيط به؛ ومن ثمة يستعمل ما أوتي من القوة في دفع كل ما من شأنه أن يقاوم تمدده وانتشاره. وإن الشيء ـ إن كان ثمة حقاً «شيء» وإلا فهو على التحقيق «كمية قوة منظمة»، أو قل: «كوانطوم» ـ عليه أن يتحرك من الداخل نحو الخارج، حتى يتجلى هو في هذا «الخارج»؛ أي حتى يغتني به ويتمثله ويدمغه بشرعته ومعناه[120]. لكنه إذ يقدم فلا يحجم، لا يفتأ يصطدم ببذل جهود مماثلة لما يبذله تقوم بها أجسام أخرى... وينتهي الأمر إلى ضرب من «الوفاق»، وذلك بانضمام الأجسام المتماثلة (القوية)، وطموحها إلى التعادل من أجل بسط هيمنتها.. وهكذا دواليك[121].

والحال أن ما من كائن مستقوٍ ـ طالب للقوة ـ إلا والشأن فيه أن ينهض بتأويل العالم بحسب منظوره الخاص. فإرادة النمو إنما ترافقها أيضاً إرادة تأويل الأشياء... بل التأويل نفسه ضرب من أضراب إرادة السيطرة على الشيء. أَلَا إن التأويل هيمنة وتسلط. وإن ما من سيرورة عضوية إلا وتتضمن بالضرورة تأويلاً دائماً لدنياها القريبة[122]، وإن قدر القوة (Quantum) الذي يمثله كل جسم هو الذي يحدد مرتبته بين الخلق، ولا شيء غير هذا القدر. أما الاعتبارات الأخرى، من غير القوة، فليست بشيء[123]. بهذا نصير نحيا

---

(١١٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 58, paras. 14 [79] and 14 [80].

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٥٧-٥٨، الفقرة ١٤ [٧٩].

(١٢٠) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 85, note 2 and p. 207.

(١٢١) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 147-148, para. 14 [186], et *La Volonté de puissance*, p. 356, para. 375.

(١٢٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 141, para. 2 [148].

(١٢٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 221, para. 11 [36].

في عالم كوانطات. ولا وجود على التحقيق إلا لهذا العالم وحده، أما غيره فزيف وباطل. وهذا العالم هو عالم قوة. وهو عالم فظ قاس غليظ بلا خلق أو مبدأ أو نظام أو قانون، وبلا ناموس أو منطق؛ أي أنه عالم بلا تطابق أو تماثل أو ديمومة أو ثبات... خاصيته الوحيدة تتجلى في كون كل مجموعة فيه تستقوي على الأخرى(١٢٤). وإنه لعالم باطل فاسد قاس متناقض فتان جذاب فاقد المعنى والقيمة.. وهو عالم مخيف مريب مقلق مزعج(١٢٥). ولئن تبدت هذه الأوصاف وكأنها أحكام قيمة، فإنها لم تُقَلْ هنا إلا بالإضافة الضدية إلى أحكام القيمة الأخرى السائدة. مثلها في ذلك كمثل من أراد إعادة عصا معوجة إلى استقامتها، فعمد إلى ليّها في الاتجاه المعاكس. وما انطبق على الحياة بخاصة، لزم تعميمه على الوجود بأكمله: كل يطلب القوة لنفسه مهما كان شأنه(١٢٦). فالوجود بأكمله يسعى إلى إحساس أقصى بالقوة. إنه إرادة قوة ومقدرة وسعي إليهما؛ أي إنه استقواء واستقدار.

هكذا يتبدى عالم نيتشه. لكنه إذ يتبدى على هذا النحو يبدينا على حقيقتنا: كائنات مسجونة في عالم صنعته بأيديها. لكن كيف صنعنا هذا العالم؟ صنعنا العالم بالاستناد إلى أمور ثلاثة: أدوات إدراكنا، وأدوات تعقلنا، ونوازعنا. فلئن نُسب إلى أحد ماديّي القرن الثامن عشر قوله: «أعطوني ذرات وحركة، أضع لكم العالم بأكمله وضعاً»، فإن لسان حال نيتشه كاد أن يقول: أعطوني أدوات إدراك، ووسائل تعقل، ونوازع، أصنع لكم العالم. كيف لا يكون الأمر كما وصف وهو القائل: «لا شيء يعطانا بوصفه «أمراً واقعاً» سوى واقع الفكر والإدراك والنوازع. وإن من شأنه هذا الأمر أن يدفعنا إلى الاستفسار عما إذا كانت هذه المعطيات الثلاثة لا تكفي وحدها لبناء العالم بأكمله»(١٢٧)؟ وكانت إجابته بالإيجاب: فالعالم، كما يظهر لنا لا كما يفترض أنه في ذاته، إن هو إلا شكل أولي بدئي أصله هذه المعطيات الثلاثة، والواقع إن هو إلا ما أوقعه الإحساس والفكر والنوازع. ولذلك لا غرابة أن يقول نيتشه، مستلهماً في ذلك آراء شوبنهاور، إن «العالم من تمثلنا نحن البشر». ولئن بدا لنا هذا العالم مزركشاً ملوناً مطرزاً، فإنما نحن الذين لوّنّاه بمدركاتنا

---

(١٢٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 58-59, para. 14 [81].

(١٢٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 365-366, para. 11[414].

(١٢٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 59-60, para. 14 [82].

(١٢٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 384, para. 40 [37].

الآدمية وفكرنا الإنسي وانفعالاتنا البشرية. ولئن بدا لنا فظيعاً عميق غور المعاني مليئاً بالروح، فلأننا نحن الذين حملناه بتصوراتنا الأساسية الباطلة وأنزلناها عليه. وذلك حتى جاز القول: ليس البحث في تشكل الفكر البشري برمته سوى البحث في هذا التمثل ذاته. أَوَلسنا لا نجد في العالم، كما زعم كانط، سوى ما وضعناه فيه وألزمناه بأن يشي به(١٢٨)؟ أكثر من هذا، لو لم يكن العالم من وضعنا نحن، ما استطعنا إلى فهمه سبيلاً. فشأننا نحن البشر «أن لا نفهم إلا عالماً انحشرنا فيه بأنفسنا»(١٢٩)، و«لا يمكننا فهم عالم آخر سوى ذاك الذي صنعناه نحن بأنفسنا»(١٣٠). ولو أننا وضعنا في هذا العالم أوهامنا لن نجد فيه إلا هذه الأوهام ذاتها ـ وذاك أمر يشهد عليه الواقع. ولقد دأبنا على النظر إليه، طيلة آلاف السنين، من خلال ادعاءات خلقية وجمالية ودينية، وبأثر من ميلنا الأعمى ورغبتنا ورهبتنا وهذياناتنا التي أسميناها منطقية وعقلية. فلنظفر فيه بما ادعينا فيه. وبالجملة، «العالم الحاضر، الذي هو وحده يهمنا، مخلوق لنا؛ أي أنه مخلوق من طرف كل الكائنات العضوية»(١٣١)، و«لا وجود لعالم بهذا النعت أو ذاك يمكن الكائنات الحية أن تراه كما هو في ذاته. وبالضد، العالم مكون من هذا النوع من الكائنات الحية التي الواحد منها يملك زاوية نظر صغيرة هي خصيصته التي بدءاً منها يقيس أشياء العالم ويدركها وينظر إليها ويعرض عنها»(١٣٢).

إليك باستقصاء عمل الحواس بادئة. الحال أنه لطالما وقف نيتشه على صلة العالم بحواسنا. وإن الواقف على تفصيله هذه الصلة ليكاد يماثل العالم بالنسيج والحواس بالعنكبوت: فكما تنسج هذه بيتها، تراها تمد الشعرة ناحية القرون والأوتاد، ثم تسدي من الوسط، ثم تهيئ اللحمة وتعدّ مصيدتها في الوسط، فإذا وقع عليها ذباب وتحرك ما هناك ارتبط ونشبت به... حتى إذا وثقت بوهنه وضعفه غلّته ومصّت من رطوبته ورمت به وعادت إلى نسجها تَرُمُّ ما تشعث منه، بحسب تصاوير الجاحظ البديعة الدقيقة في كتاب **الحيوان**؛ كذلك هي الحواس «تنسج» العالم نسجاً. ومدار عمل الحواس يلخصه نيتشه

---

(١٢٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 314, para. 135.

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٧، الفقرة ٦١٧.

(١٣٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 156, para. 25 [470].

(١٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 193, para. 512.

(١٣٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 249, para. 7 [1].

في قوله: «الإنسان مخلوق مبدع للأشكال والإيقاعات»؛ بمعنى أنه مبدع للأشكال بعينه ومنشئ للإيقاعات بأذنه. وإن أحكام القيمة متضمنة في كل الأنشطة الحسية وفي كل وظائف الكائن الحي(١٣٣). وقس على ذلك حال المبصرات والمسموعات والمشمومات والمطعومات والملموسات. وإن معنى أن نرى أو ندرك، لهو، بدءاً وأصلاً، أن ننتقي الشيء وأن نصطفيه ـ وهذا يتطلب مسبقاً إصدار حكم قيمة. وبالضد، ألا نرى الشيء أو ألا ندركه أو نعرض عنه، يلزم أن يقوم هو نفسه أيضاً على حكم قيمة(١٣٤). لنراقب ما الذي تهتم به العين عندما لا تجد شيئاً تنظر إليه؛ إنها تخلق شيئاً لتراه. وربما ساغ القول نفسه بالإضافة إلى الأذن. وفي هذا تحويل للعالم إلى أشكال وإيقاعات. وبفضل هذا التحويل يخلق «المثيل» و«النظير» و«المشابه». ومعنى هذا، أنه ليست ثمة «انطباعات» متلقاة سالبة مستقبلة، وإنما ثمة بالضد «فرض أشكال» إيجابية. بهذا تتجلى قوة الإنسان بما هو قوة شأنها أن ترفض وتختار وأن تشكّل وتوازن بأشكالها الخاصة(١٣٥).

إن دنيا الحواس هي دنيا الإدراك، مثلما أن دنيا العقل هي دنيا التعقل. فالعقل ـ وهو هنا الدرك والفهم ـ شاهد على الآلة، بل الآلة الفعل. وما الإدراك ولا التعقل بعمل تصوير العالم أو فهمه بتوسل الحواس أو العقل، وإنما هو أساساً عمل تبسيط وتخييل واختزال وتوهيم. ههنا «تدليس» مثنوي: واحد تقوم به الحواس، والثاني يقوم به العقل. والبغية منه إنشاء عالم «وجود» و«دوام» و«تكافؤ»(١٣٦). وإن هذا النحو من الابتدار إلى تنضيد الأشياء واستحجارها في متماثلات ومتماهيات لهو المسلك الذي تتبعه كل الانطباعات التي تمنحنا إياها الحواس، مثلما هو المسلك ذاته الذي يتبعه تطور العقل(١٣٧). ولما كان ذلك كذلك، فقد تحصل أن الحواس استصناع للشيء واستبداع له. ونحن لا يمكننا أن نفهم ونستوعب إلا ما صار يقبل الرؤية والسمع واللمس؛ أي التغيرات الحادثة في نشاطنا الرائي السامع اللامس. وما لا حواسّ لنا لدركه ليس من شأنه أن يوجد بالنسبة إلينا؛ على نحو ما دل عليه مثال الكهرباء..

---

(١٣٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 190, para. 26 [72].

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠، الفقرة ٢٦ [٧١].

(١٣٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 225, para. 613.

(١٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٠، الفقرة ١٧٠.

(١٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤، الفقرة ١٩٣.

إن دنيا الإدراك هي دنيا الأبعاد والحجوم والأقدار، مثلما هي دنيا الألوان والأذواق والأسماع. وهي دنيا من صنع ذواتنا وإنشاء نفوسنا. فما كان «البعيد» بعيداً إلا بالإضافة إلى كائن معين، وما كان قريبه بقريب إلا بالنسبة إليه. وإن البعيد لقريب عند كائن آخر غيره، وإن قريب هذا الكائن لبعيد عنده. وقس على ذلك جسيم الأمر وضئيله، وجليله ودقيقه، وحلوه ومرّه، وملذّه ومؤلمه، وثقيله وخفيفه. فما جلّ عند البعض دقّ عند الغير، وإن الأمر ليلذ لكائن ويستطاب ويستساغ ويؤلم كائناً آخر فيمجّه ويستشنعه. وهذا يستثقل الأمر، وذاك يستخفه، وثالث يستعظمه ويستكبره، ورابع يستهينه ويستهجنه.. فما من كائن، كان ما كان، إلا وقام ببناء خواص عالمه وكيفياته بدءاً من ذاته؛ أو قل: إنه جَرَّدَ من نفسه ما به أقام دُنَيَّتَه التي منحها «أبعادها» و«حجومها» و«حساسيتها» و«ملمسها»؛ كل بحسب قوته[١٣٨]. فإن أدرك شيئاً ما، ليس معناه أن أنقله إلى ذهني، أنسخ نقل، من غير تحيز أو تبديل، وإنما معناه أصلاً أن أحقه. ومعنى أن أحقه، أن أجده حقاً. وهذا يتطلب، بادئاً، أن أقبله أو أمجه؛ أي أن أقبل عليه أو أدبر عنه وأعرض. فكم من أمر استسغته واستطبته واستلذذته، وكم من أمر مجّه السمع وزجّه القلب ونبت عنه النفس، ما قبلته أنا حق القبول قالت له قوتي: «نعم»، وما رفضته استخففته واستهجنته[١٣٩]. وهي لم تقل له ذلك إلا بعد أن قاسته بمقياسها وعدّلته.. فهي على الشيء مسيطرة مهيمنة، وهي له معدلة مبدلة. وإن عمل الإدراك لعمل فني؛ أي أنه عمل خلاق.

وما كانت الحواس بالناقلة وإنما هي الفاعلة، وما هي بالمستنسخة وإنما المنشئة. هذه العين لا تصور الأشكال وإنما تُشكلها، وهذه الأذن لا تصغي إلى الإيقاعات وإنما تنشئُها، وحتى حين لا تشكل الشكل، أو توقع الإيقاع، فإنها تتمرس عليه. أَوَليس الإنسان مخلوقاً شأنه أن يبدع الأشكال والإيقاعات؟ أَوَليس من شأنه أن يحول العالم إلى أشكال وإيقاعات[١٤٠]؟ هذه العين لا تنظر إلى «الشيء» نظرة بريئة زاهدة، وإنما هي تعمد إلى «تبسيطه» و«تأنيسه» و«تأليفه» حتى يصير مبسطاً مؤنساً مألوفاً. وما لم تستأنسه تنبو عنه، وما لم ترضَه تلفظه. وإنها لتهبه تقاسيم وملامح حتى تجعله يشابه ما كانت قد رأته

(١٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٤، الفقرة ٣٣٩.
(١٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٦، الفقرة ٣٧٥.
(١٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٥، الفقرة ٦١٣.

سلفاً، وإن ديدنها أن تنسج سلفاً على منوال سابق وعلى مثال متقدم. معنى هذا أن من شأن العين أن تحيل المتنوع إلى المتوحد والمختلف إلى المؤتلف. وبذلك فهي تعيد تشكيل الشيء تشكيلاً مخالفاً لِـ «ذاته» حتى تصيره قابلاً لـلإدراك والإعمال. فما «تراه» العين هنا، ما «تنظره» ـ «لا تبصره» ـ ليس بالأمر الموضوعي، وإنما هي تتمثله وتستدمجه. أَلَا ما أشعر العين من حيث لا تحتسب! ويا لها من منطقية هي العين[١٤١]!

وما كانت الأذن لهذا الدور الشاعري المنطقي بمخالفة. فحين لا نفهم اللسان الذي يتكلم حولنا يخيل إلينا أننا لا نسمع أجود السمع. ومعنى هذا أننا لا نسمع على التحقيق إلا ما نفهمه أو نقتدر على فهمه. وقس على ذلك حال سماعنا موسيقى غريبة عن ذائقتنا ـ شأن الموسيقى الصينية مثلاً ـ فنحن نسمعها على التحقيق. ولكن الأذن تمجّها فلا نسمعها. فإن نصيخ السمع جيداً، معناه أن نتصور المسموع، وأن نملأ ثلمة الانطباعات القليلة التي تصلنا عن أمر ما. وأن نفهم، معناه أن نتخيل ونستنتج ونستكمل ونستتم بسرعة فائقة. يكفي أن تلتقط عيننا كلمتين حتى نتصور الجملة برمتها، وحسبها أن تستبين منه حرفين حتى نتخيل كلمة مسموعة. وكم من الكلمات اعتقدنا أنا سمعناه، وما سمعناها وإنما خُيّل إلينا ذلك. فنحن لا نكف دوماً عن المماثلة والمخايلة والمواءمة. . . والصورة التي نراها، هي في جزء كبير منها، ليست أثراً للعين، وإنما هي نتاج للمخيلة. وبالجملة، الجوارح لا تشهد بما رأت أو سمعت ولا ترى إلا ما أرادت ولا تقدم لنا، على التحقيق، سوى ذرائع نتمحّلها لنطورها في ما بعد. وما الألوان والأصوات إلا استيهامات خيل إلينا أننا رأيناها وسمعناها، وما هي كذلك[١٤٢]. فشأن الانطباعات أن تخبرنا عن الآلة أكثر مما تخبرنا عن الشيء. وهي تنوّه بالمنطبِع لا بالمنطبَع. والمرئي يخبر عن العين التي رأت أكثر مما ينبئ عن المرئي. والمسموع يفيد السامعة لا ما سمعت. . . أَوَلسنا لا نجد في الأشياء إلا ما وضعناه فيها؟ تلك هي الحواس وذاك عملها.

أكثر من هذا، لا يُتصورَنَّ أن الإحساسات ظلت هي هي عبر تاريخ الإنسان. أَلَا إن للإحساسات تاريخاً. وهو تاريخ نسيناه وأعاد نيتشه تشكيل جنيالوجيته. فعندما أسير في الهواء الطلق أسير وأرتمض وأعجب للصورة

---

(١٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٧، الفقرة ١١٤.

(١٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥، الفقرة ١١٠.

الآنقة الأكيدة التي تمدني بها انطباعاتي. فالغابة تبدو للناظر ثابتة وكذا الجبل، بحيث لا خلط ولا زيغ في الانطباعات ولا اهتزاز ولا تموّج. ومع ذلك، فهذا الأمر ينبغي ألّا ينسينا أنه، عند البدء، ساد ارتياب في الإدراك واضطراب شديد، فكان أن احتيج إلى زمن طويل قبل أن تستقر الرؤية وتهدأ وتورث على ما آلت إليه. ومن كانت إدراكات الإنسان البدئي للمسافة والضوء والألوان مباينة مخالفة أقصى ما استطاع تأبيد نسله إلا بشقّ النفس. ولربما عدت إدراكاته ضرباً من «الجنون» مآلها إلى الهلكة. فما كانت للميزة والاستثناء والمخالفة مكانة. والحال أننا ورثنا هذه الحال عن أسلافنا وراثة وقد استحجرت وتجمدت. وما ورثنا انطباعات حقة، وإنما استيهامات وأشعاراً فضلها الوحيد أنها كانت تسمح بالحياة وتستديمها؛ أي شبائه مفيدة لا حقائق مكتشفة. ذاك هو ميراثنا الذي عليه نشأنا. ولم يعمل العلم، على التحقيق، على نقضه وتخليصنا من شراكه وإنما بالضد[١٤٣]. فكل انطباعاتنا عن العظمة والنبالة واللطافة والجمال والطيبة وشظف العيش والقوة والحمية التي نشعر بها، عندما ننظر في الطبيعة والإنسان والأخلاق، ما كانت هي بالإحساسات المباشرة، وإنما هي أثر لأخطاء لا تحصى ورثناها وصارت جزءاً منا، وليس بمكنتنا أن نتخلى عنها وإلا بدت لنا الأشياء باردة ميتة. فملامح الشأن الجميل البادية، وبينونة قسماته، وتمايزه، ومتعة النظر التي تحققها لنا الألوان، إنما هي «خيرات موروثة»، أو قل: إنها «تركة». يكفيك شاهداً أن لوناً ما ـ وليكن اللون الأزرق مثلاً ـ تبدى، بادئة، لوناً مفزعاً منفراً مشؤوماً، فإذا به يستقر، شيئاً فشيئاً، ويتبدى للناظر مونقاً[١٤٤].

ولو نحن طرحنا السؤال: أوَكانت الأشجار لسالف عهد خلا تبدو لناظرها مخضرة؟ فإن الجواب: كلا؛ ما كانت لتخضر في عين الناظر بعد. فلم تخضرّ الأشجار في أعين ناظرها إلا لاحقاً؛ ولما يكن تاريخ الإحساسات آنذاك، قبل خمسين ألف سنة، قد بلغ هذا التفنن في إظهار اللون. إذ كان ثمة التمييز وحسب بين الكتل المدلهمة المعتمة والكتل الشفافة السنية. . . وشيئاً فشيئاً بدأت تظهر الألوان وتتميز. فقد تحصل أن للحس باللون تاريخاً.

كما لا يُتصورَنّ أن الحواس نشأت كاملة هكذا فجاءة عن غدارة نشأة

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨، الفقرة ١٥.

(١٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٠، الفقرة ١٢٠.

تامة، بل للحواس تاريخ نسيناه و«جنيالوجيا» يستذكرها نيتشه ويستعيدها. ذلك أنه من المحتمل أن يكون الإنسان قد فكر طويلاً ولما تكن عينه قد تشكلت بعد. وما «تراه» العين من «خطوط» و«أشكال»، أو بالأحرى، ما تشكله من ذلك القبيل ليس معطيات بدئية أصلية، وإنما كانت حاسة اللمس الواسطة التي فكرنا بها طويلاً قبل أن تتهذب العين. فكنا نميز الأشياء، بدءاً، بحسب درجات قوة ضغط اللمس، وما كانت لتميز بحسب أشكالها المرئية. فقبل أن نتعلم عن العالم شيئاً بما هو محل نظر (الحركة)، طوحت بنا أيام كنا «ندرك» العالم فيها و«نستوعبه» عبر إدراك لمسي متغير ومختلف تبعاً لاختلاف توترات الضغط. وما كانت النار لتظهر لنا لهباً أحمر، وإنما هي تبدت لنا توتراً محرقاً. فقبل أن «نفكر» بتوسّل الصور والأصوات، كنا نفكر بتوسل التوترات أو الضغوطات اللمسية(١٤٥).

بهذا تهيأت أسباب القول: إن الإدراك تقويم؛ بمعنى أنه: أن ندرك الشيء، وقد تبين أن لكل من المدرِك والمدَرك جنيالوجيته كما اتضح أن لكل حاسة تاريخها، ليس هو أن نستكشف ما يحتويه لذاته وإنما هو أن نفرض عليه معنى ونستكرهه بقيمة. فما من «رؤية» لشيء ما إلا وتفترض خيار رؤية؛ أي أنها، أصلاً وبدياً، تتضمن حكم قيمة: فإما قبول لهذا الشيء وإقبال عليه، وإما نفور منه فإدبار؛ إما إقبال بالنظر أو إدبار عنه؛ إما فرضه أو لفظه، وقبوله أو النبو عنه، واستحسانه أو استشناعه. ولذلك فإن «نشاط الحواس، كيف كان، إنما يتضمن في ذاته حكم قيمة»(١٤٦). فنحن لا نرى إلا ما نريد، ولا نسمع إلا ما نرغب. علاوة على هذا، ما من أمر حسي إلا وهو مختوم عليه بأحكام قيمة. وما قولنا: هذا مضر وذا نافع، وثالث ملذ ورابع مؤلم، إلا أحكام قيمة. وما من لون إلا وهو لَقيمة جمال: فليست قيمة الأخضر عندنا لقيمة الأصفر بمثيلة. اسأل السجناء الذي يضيقون باللون الواحد ضيقاً حد الدوار والغثيان، تجد لديهم الخبر اليقين. وانظر حال الحشرات تجدها تشهد على تباين ردود الفعل بحسب الألوان المعروضة(١٤٧). فكل الإحساسات والإدراكات الحسية إنما تناط، أصلاً، بالكائنات العضوية الدراكة السماعة المبصرة؛ إن بتلذذها أو بتألمها تنعكس لها من المعاني إما الخطر أو القرف وإما العيش الرغد أو الأمن

---

(١٤٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 380, para. 40 [28].

(١٤٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 304, para. 237.

(١٤٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٤، الفقرة ٢٣٨.

أو الصداقة أو السلم. . . فألوان شأن الأخضر والأحمر، وانطباعات مثل الصلب والرطب وإدراكات غراء المنير والمعتم، كلها تعني شيئاً محدداً بالإضافة إلى ظروف عيش كائن ما. إنما أمْرنا أننا نسينا ذلك بحكم العادة المنشئية، فكانت أن صارت لنا هذه الأحكام طبيعة ثانية وتبدت لنا بدوّ الحياد والموضوعية.

وما عمل ذهننا بمخالف. ذلك أن عمل الذهن، أولاً، منبنٍ على الإيمان بالحواس. فهو ينهض على ميثولوجيا الثقة في الحواس. وإن في هذه للمدخل إلى الذهن. فهي مقدمته التي من عملها يستمد مادته الخام ويقوم بتأويلها. وهو بهذا تأويل التأويل وتقعيد التوهيم وتبسيط التبسيط وتقنين التخييل(١٤٨). فما بلغ الذهن أمراً إلا وكانت الحواس قد بسطته قبلاً وهيأته ونظمته أصلاً ونضدته بدءاً(١٤٩). والأمر أشبه ما يكون بعمل جهاز حكومي لا يقوم فيه الشأن العام إلا على تقارير الأعوان، كذلك هو الذهن لا يشتغل إلا على عمل الحواس.

وشأن عمل الذهن شأن فني جمالي في المقام الأول، لا شأن معرفة وفضول واكتشاف كما كان يسود الاعتقاد. إنما الذهن يعمد إلى الأثر الذي تتركه الحواس فينا؛ أي إلى الانطباعات، فيستأنف التعميل فيه. والتعميل هنا تبسيطه وتيسيره وتعديله بتوسل خطاطات ورقوم أعدت سلفاً. فالذهن إنما شأنه أن يتمثل العالم الخارجي تمثل الفنان، وأن يعالجه بما هو عمل فني. فكما أن الفن يبرز الخطوط الجوهرية ويحتفظ بالملامح الهامة ويطرح ما عداها ويعفو عنها، كذلك عمل الذهن فيه إبراز واستثناء، وفيه إعمال وإقصاء. فهو بهذا فنان؛ بمعنى أنه محتال يتمحل الحيل ومدلس يدلس. وما دلس عبثاً ولا سُدى أو هملاً، وإنما «نظم أصلاً وبدءاً بغاية رؤية منظورية، وهو أمر ضروري حتى تتمكن كائنات من جنسنا أن تستمر على قيد الحياة»(١٥٠). وإن فكرنا من شأنه أن يقيس العالم بحسب مقاييس يفرضها عليه فرضاً. وهي إن حققت ما وجد أنها أخذت من الواقع، وإنما هي أوهام جوهرية وحيوية؛ مثل «الغاية والوسيلة» و«الأشياء» و«الجواهر» و«القوانين المنطقية» و«الأعداد» و«الأشكال».

---

(١٤٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 162-163, para. 34 [46] and para. 34 [55].

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٢١٣، الفقرة ٣٤ [١٨٧].

(١٥٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 74, para. 167.

فلا شيء كان يمكن أن يكون لنا موضوع معرفة لولا أن الفكر بادر، بدءاً، إلى تحويل «العالم» إلى «أشياء»[١٥١]. ولهذا فإنه عادة ما أكد نيتشه على أن «الذهن قوة خلاقة»[١٥٢].

وفضلاً عن هذا، فإن مطلب التواصل، بما هو مطلب ضروري، يحوجنا إلى ابتداع وجود «شيء» ثابت مبسط وسهل التدقيق. فالشأن فيه بهذا أن يظاهر بدعية الذهن[١٥٣]. وما المنطق ومقولات العقل سوى وسائل تعمل لينضبط العالم لغاياتنا النفعية (أي أنها تنظيم يتغيا التدليس المفيد). وإن المعيار هنا لهو الفائدة البيولوجية المجتناة من هذا النظام من التدليس المرتب. وإن البغية لهي خلق أوهام نافعة. وإن الوسائل لهي ابتداع صيغ وعلامات تمكن من اختزال تعدد العالم المهول إلى أداة طيعة مطواعة؛ أي رده إلى وسيلة تساعدنا على الهيمنة على العالم والتسيد عليه[١٥٤].

تحصل أن عمل الذهن يتمثل، بادئة، في التدليس[١٥٥]. فحتى قبل أن يفكر المرء، فإن عليه، أولاً، أن يبادر إلى «الابتداع»، وقبل أن يتعرف على «الهوية» في الأشياء عليه، قبلاً وسلفاً، أن يرد الحالات ـ غير المتماثلة ـ إلى ظاهر هوية. وإن الذهن بهذا لهو القوة التي ترغب في الخطأ وتريد التوهيم، وذلك على اعتبار أن الخطأ والتوهم شرط حياة كل كائن حي؛ وبالتالي فهو «شرط الفكر ذاته»[١٥٦]. وإن عمل الذهن هذا لا تمليه، أخلاقياً، إرادة الحق، وإنما إرادة الهيمنة والتملك والاستئثار تستحثه. ولذلك حق القول في وظائفنا الإدراكية والعقلية: إنها أنانية ماكيفيلية متمحلة للحيل بلا خلاق أو ضمير[١٥٧]. فالتدليس هنا عن الاعتبار الخلقي بمعزل. وهو مفهوم جمالي لا مفهوم أخلاقي. وإن الفكر لتدليسي تحويلي مثله مثل الإحساس والإرادة. كل هذه القوى تتضمن «تمثل» الشيء؛ نعني تصييره مطابقاً لما لدينا ولما نحن[١٥٨]؛ وبالتالي تصيير الأشياء تقبل المقارنة والمماثلة والمواءمة؛ أي تصييرها ملائمة.

---

(١٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥، الفقرة ١٦٩.
(١٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧، الفقرة ١٧٤.
(١٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧، الفقرة ٢٠٢.
(١٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣، الفقرة ٢١١.
(١٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، الفقرة ٦١١
(١٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣، الفقرة ١٢٦.
(١٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٦ ـ ٣١٧، الفقرة ٢٦٧.
(١٥٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 235, para. 34 [252].

وإن الملاءمة والتمثل لهي عمل العقل، مثلما هي عمل الحواس. وليس من شأن الأشياء أن تصير لنا طيّعة ما لم تصر مبسطة ومتساوية التبسيط الفج والتساوي الفظ[١٥٩]. والسبب في ذلك، أننا لا نجد المتعة، كل المتعة، في المعرفة، ولا الرغبة، كل الرغبة، في أن نعرف ونستعرف ونعلم ونستعلم ونتخبر ونستخبر، مثلما مال إلى ادعاء ذلك البعض، وإنما نحن نجد المتعة، أفيد متعة، في التخطيط والتنظيم والتشكيل، فنفرض على الفوضى قدراً وافياً من الانتظام وعلى الشعث ضرباً من الأشكال. فالحاجة إلى التنظيم والتخطيط، وبغية الفهم والحساب، هما أساس عمل العقل والمنطق والمقولات.

ولا يلزمنا أن نفهم ضرورة خلق المفاهيم والأصناف والأشكال والغايات والقوانين ـ وهي العماد الذي نهض عليه مفهوم «عالم الحالات المتطابقة» ـ كما لو كانت هي ما يقيم العالم الحق ويثبته، وإنما بالضد علينا أن نرى فيها ضرورة ابتكار عالم تكون لنا فيه الحياة ممكنة؛ أي عالم قابل للتنبؤ والتوقع، مبسط، مدرك للعقل، سهل الملتمس[١٦٠]. فشأننا أن نجد المتعة الجمالية والفائدة الحيوية في النزوع إلى البساطة، والميل إلى الرؤية الكلية الشاملة، والركون إلى ما انتظم، والاستكانة إلى ما اتضح ـ وهي نوازع منطقية وجمالية. وكأنه يسكن فينا ههنا «آمر مقولي» يدعونا إلى المنطق والجمال. وإن هذا النازع القوي من الجسامة بحيث يهيمن على كل نشاطنا الحسي، مختزِلاً معدِلاً متمثّلاً. ومجمل الإدراكات الواقعية لا تعرض على الوعي إلا على هذا النحو المعدَّل المختزل المبدل. وإن هذا «المنطق» وهذه «الجمالية» لهي عمل فني لا يتوقف[١٦١]. وبدونها، وقد صارت الانطباعات مضطربة متلاطمة، ما أمكن لأي كائن حي أن يستمر على قيد الحياة[١٦٢].

ومثلما يعمد حاكم أو زعيم إلى إهمال بعض التفاصيل، وذلك حتى لا يفقد النظر الكلي إلى معسكره، كذلك يعمد ذهننا إلى العمل وفق مبدأ «الكلية» إيجاباً و«الإقصاء» سلباً. فهو ينشئ ويحفظ ما يراه مناسباً، ويقصي ويلفظ كل ما لا يراه مناسباً. وللذهن في عمله هذا آليات؛ منها آلية «التجريد»؛ وعن إعمالها يتولد «المفهوم». وأنت لو نظرت إلى «المفهوم» لوجدته ابتداعاً ليس بالمطابق

(١٥٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 117, para. 14 [152].

(١٦٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 58, para. 135.

(١٦١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 164, para. 34 [49].

(١٦٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 263, para. 128.

لشيء شيء على وجه التمام والكمال، وإنما هو يناسب الكثير من الأشياء بعض المناسبة. وإن على الذهن هنا أن يسقط الكثير من التفاصيل ويطرحها. ومن هذه الآليات آلية «التسوية» أو «المطابقة»: فقضية مثل: «الشيئان المساويان لأمر ثالث متساويان فيما بينهما»، إنما هي تفترض وجود أشياء وقيام مفهوم «التساوي». والحال أننا نحن من يشكل الأشياء فيخرجها متماثلة متطابقة؛ فلا يوجد نظام قيم في الأشياء وعلينا بدءاً الابتدار إلى ابتداعه(١٦٣). وإن في ذلك تلبيس على الأمر المتعدد الذي لا شكل له وتدليس عليه وحمل له على الشأن الواحد المتشابه المتشاكل(١٦٤). وإن فيه نقلاً من الاستيحاش إلى الاستئناس به. ههنا للذاكرة دور تلعبه جسيم: فهي ما من شأنه أن يقرب بين الشأن العتيق والأمر الحديث ويماثل؛ وبالتالي هي ما يسمح للذهن بدمج ما تأخر فيما تقدم واختزال الجدة إلى المُثْلَة(١٦٥). ومنها آلية «التوليف»؛ وعنها تنشأت فكرة «الغائية». ولما هو كان العالم قد خلا من هذه التماثلات والأعداد والتجريدات. . . فإننا صرنا أمام عالم متخيل؛ أي أمام عالم مجمد من الأعداد والمفاهيم(١٦٦). وبعد وقبل، أوَليس «العلم، إن هو تدبر أمره، استكراهاً للطبيعة على أن تنتظم في قوالب المفاهيم والأعداد»(١٦٧)؟

ونحن لو آلفنا بين هذه المفاهيم في الوحدة المنتظمة لما اصطلحنا عليها بغير اللفظ المعروف المألوف المستأنس: «المعرفة». فالمعرفة ما هي بالطلب للحق، وإنما هي تطلب الحياة. فهلا ذكرنا أن نشاط المعرفة أشبه ما يكون هنا بنشاط العنكبوت إذ تسدي وتهيئ اللُّحمة وتضع المصيدة وتتربص، فإذا وقع عليها ذباب ارتبط ونشبت به، حتى إذا هو وهن من فرط التخبط غلته للاستعمال عند الحاجة، وإن كان بها جوع مصته، ثم عادت إلى نسجها ترمم ما تشعث منه؛ كذا يفعل الإنسان يصطاد الشموس والذرات ويأسرها في شبكة مفاهيمه وإعداده بوفق حاجاته واستعمالاته. المعرفة إذاً دالة الإنسان لا دالة الأشياء. وهي تحيلنا على ذواتنا ومنظوراتنا الإنسية، وليست تحيلنا على الأشياء في ذواتها. إذ ثبت أن لا معرفة مطلقة؛ أي توجد عن الإنسانية

(١٦٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 326, para. 27 [71].

(١٦٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 234-235, para. 34 [252].

(١٦٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 238-239, para. 57.

(١٦٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 192-193, para. 34 [131].

(١٦٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 298, para. 26 [448].

بمعزل[١٦٨]. لا معرفة في ذاتها عن «الخطأ» و«الحاجة» و«الوهم» و«المنفعة» و«المنظور» و«الذاتية» و«الخيال» و«التدليس» و«الضبط» بمنأى. ما كانت المعرفة من التعرف في شيء وإنما هي توهيم وتخييل؛ أي اختزال للظواهر إلى ما أدرك منها؛ أي إلى ما رُئي ولُمس؛ بمعنى رد «الظواهر» إلى «حركات»، وعمل على استحداث صيغ لتبسيط مجمل ركام هذه التجارب. ومعنى ذلك، اختزال كل الوقائع إلى حواس الإنسان وفهمه الرياضي وتبسيط كل الوقائع إلى الوحدة والمثلة وإلى ما يقبل التحليل والعد. فليست الحياة ممكنة إلا بفضل هذه الآلة المدلسة. وإن الفكر ليكمن في التدليس بالتحويل، كذا هو دور الإحساس والإرادة، حيثما وليت وجهك ثمة ملكة «التمثل» تشتغل. وإنها لملكة توحيد وتنميط وترتيب. وإن المعرفة لجماع ما تخيله الإنسان وتوهمه وأخطأ تقديمه وراكمه مما تخيله وتوهمه وغلط فيه لآلاف السنين. وإنها لأخطاء نافعة إن نحن أردنا الحياة وأخطاء باطلة إن نحن أردنا تجاوز كل منظور إنسي؛ وما نستطيع! وإن القوانين التي تحكم الوجود لهي قوانيننا التي أحللناها في قلب الأشياء لا قوانين الأشياء أو الكون[١٦٩]. أوَليس «أن نعرف» هو أن «نفهم» كل شيء لصالح فائدتنا ومنفعتنا ومصلحتنا[١٧٠]؟

المتحصل من الوقوف على عالم الحواس والعقل، أو قل: دنيا الإدراكات والتعقلات، أن لا وجود لعالم «في ذاته» وإنما العالم «من وضعنا» نحن؛ أي أنه اختزال إلى «وجودنا» و«منطقنا» و«آرائنا الاعتباطية»[١٧١]. إنه باختصار، تمثلنا الذي لوّنّاه بأعيننا وصوتناه بآذاننا وأطعمناه بألسنتنا وسوّيناه بعقولنا. وإن «العالم المرئي والمسموع لهو قصيدة أصلية من نظم الإنسانية»[١٧٢]، أبدعته وصنعته، فتجلت فيه حاجاتها ورغباتها ومسراتها ومناها وألوانها وخيوطها وخيالاتها وابتهالاتها ولعناتها... فهل صرنا بهذا سجناء عالم وهمي صنعناه بأيدينا وقيدنا أنفسنا فيه وبه؟ أَمَا تصلبت عاداتنا في النظر والسمع والتفكر هذه حتى صنعت لنا مهاد عيش في هذا العالم القاسي الفظيع المريب؟

الجواب بالنفي والإيجاب معاً: من جهة، صار الإنسان مسجوناً في عالم

(١٦٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 256, para. 114.

(١٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٧، الفقرة ١١٤.

(١٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٠، الفقرة ١٢٢.

(١٧١) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 67, para. 14 [93].

(١٧٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 226, para. 614.

أنشأه، غير أنه ينسى ذلك. ومن جهة أخرى، لو استغنى الإنسان عن أوهامه التي أنشأتها حواسه وعقله لهلك. ولا مجال هنا لتوجيه الاتهام إلى قصور حواسنا وعجز عقلنا. فإن نيتشه لا يفتأ يكيل إليها المدائح، وذلك بما ثبت عنها أنها فنانة مبدعة. وما وصفه عملها بالتدليس بالوصف الأخلاقي، وإنما هو وصف جمالي وفني. قال: «إنني لأنسب كل الجمال والنبل الذي نسبناه إلى الأشياء، واقعية أكانت أم خيالية، إلى ملك الإنسان وإنتاجه. وإن لفي ذلك آنق مدح له وأعظمه. وإنه لدور الإنسان وهو يُرى في دور الشاعر والمفكر والإله والمحبة والاقتدار. قاتل الله الإنسان كم زان هو الأشياء وشان نفسه وسخى عليها وأحوج ذاته! كم أنكر الإنسان ذاته أعظم الإنكار لما هو أخفى ما خلقه بنفسه وسواه، متستراً الستر كله خلف ما أعجب به وأجلّه»(١٧٣)! هذه حواسنا الشأن فيها أن ترينا العالم على نحو مخصوص أو ألا ترينا منه إلا ما أودعناه فيه، أفلهذا نتهمها بالتدليس ونؤاخذها بالتزوير، فنعمد إلى تهذيبها بصقلها وإرهافها أو بالاستعاضة عن غلظتها بدقة غيرها؟ الحق أن التدليس فن، بل هو أبو الفنون. وما كان للتدليس دلالة أخلاقية هنا؛ بمعنى التزوير والإفساد والكذب، وإنما هو عمل فني يقتضي اعتبار عمل الحواس من جهة كونها تنمق العالم وتونقه وتزخرفه وتشيه وتزينه. تأسيساً عليه، لو أمكننا تدقيق حواسنا وتهذيبها وتشذيبها، أو بالضد، صيرناها أقل تهذيباً وتشذيباً ودقة وحدة، مما هي عليه الآن، لهلكنا. فطبيعة حواسنا متوائمة مع القدر الذي يسمح لنا بالحفاظ على ذواتنا ومتناسبة معه، حتى لئن صار التوازن إلى الاختلال صار العيش إلى الاستحالة. ولو حدث أن صارت الأمور تتبدى لنا بما كبر أو صغر أو دنا أو نأى لما صمدنا، ولصارت لأشياء تمحقنا وتستحقنا(١٧٤). فعالم المنظور هذا، عالم العين واللمس والسمع، وإن علمنا زيفه، ولا سيما إن نحن قارنّاه بما دقه، وحده العالم المعيش. إذ بفضل عمل الحواس التدليسي هذا صار لنا سهل الملتمس مفهوماً بدياً واضحاً شفافاً يقبل الاشتغال داخله نضِراً مونقاً جميلاً. وإلا ما كانت هذه الأشياء تتبدى لنا، على فرض أننا عمدنا إلى حواسنا بالتهذيب والتشذيب، إلا عالماً بعيد الغور بعيد المهوى. والأمر أشبه ما يكون بالنظر إلى التاريخ. إذ من شأن النظر المجمل أن يبديه لنا آنقاً، وبالضد من شأن النظر المفصل أن يظهره لنا عبثاً. وبالجملة، قدر ما تكون الصورة

---

(١٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥، الفقرة ٩.

(١٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٤، الفقرة ٣٣٩.

المجملة التي تقدمها حواسنا عن العالم سطحية وفجة، يبدو العالم كاسباً القيمة والدقة والجمال والدلالة، وقدر ما هي تتشذب هذه النظرة، يعدم تلك الصفات. هذه العين مثلاً: «على فرض أن رؤيتها للأشياء كانت أكثر تدقيقاً، لرأيت الأشياء تموج أمام ناظريك ولأرتج عليك وأخذك الدوار؛ مثل ذلك أن ترى الورقة وهي تحترق تتقلص وتنطمس. فهلا اقتدرت على أن ترى الأشياء تميد أمامك وتنطمس بما لا ينتهي؟ أوَليس ذاك أمراً من شأنه أن يطوح بقدراتنا ومنزعنا المنطقي إلى مهواة لا قرار لها»(١٧٥)؟ معنى هذا أن ما يهمنا من العالم ليس «حقيقته» ـ المنوط بكمال حواس دركه ـ وإنما هو قوة خلقنا وتبسيطنا له وتشكيلنا وإبداعنا. وهو الأمر الذي يفترض أن نفتقر إلى حساسية النظرة وتهذبها، وأن نكتفي بالنزوع إلى تبسيطه، هذا إن رمنا أن نعثر عن «الجمال» فيه و«القيمة»(١٧٦).

والمترتب عن هذا، أنه بدلاً من أن نلعن حواسنا، علينا بالضد أن نمدحها، وبدل أن نستنزلها علينا أن نستشرفها. فليس ينتج عن ربط العالم بحواسنا ضرورة أن نكره هذه الحواس، أو بالأحرى أن نكره تأنيسنا للعالم بتوسل حواسنا، بل الأمر بالضد: إن من حقنا أن نحب حواسنا ونعزها إذ نحن تناهينا في تصييرها روحية وفنانة(١٧٧). ولمن نحى باللائمة على حواسنا بسبب أنها ما تفتأ تخدعنا، يرّد نيتشه: أَنْعِمْ به من خداع! وإنه لفن ليس وراءه فن، لأنه فن للحياة! وإن حواسنا لفنانة مبدعة! وماذا لو كانت الطبيعة الحقة للأشياء شديدة الضرر لنا وشديدة العداء لشروط الحياة نفسها حد إحواجنا إلى إبداع عالم ظاهر لنا مظاهر مسالم(١٧٨)؟ أو لعله لم تكن للعالم الحق سوى قيمة دنيا، وأن ظاهره الذي أنشأناه هو الذي صارت له القيمة النفعية الحيوية الحافظة لنا؟

والشيء نفسه يقال عن تعقل الأشياء بتوسل الذهن. فنحن نعلم أن الذهن خلّاق للغة والمفاهيم والمقولات. وهي كلها ليست من الأشياء في شيء، إنما هي من عندياتنا ومن بنات أفكارنا. أوَلا ندينه أيضاً لكونه يظللنا؟ يجيب نيتشه بالنفي. فالفكر العقلي، وإن علمنا أنه ليس الشأن فيه أن يتعقل الأشياء على ما

---

(١٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧، الفقرة ٥٢.

(١٧٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 164-165, para. 25 [505].

(١٧٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 207, para. 15 [60].

(١٧٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 95, para. 212.

هي عليه وإنما شأنه أن يتأولها على مثال خطاطة سابقة، لا غنى لنا عنه[١٧٩]. وإنه لـ «مزاج» لنا مثلما وجدت لبعض الكائنات أمزجة أخرى. ولو نحن استبدلنا عقلنا هذا بآخر متناهي الدقة، من شأنه أن يصور الأشياء بما تبدو عليه، لهلكنا. إذ يصير لنا كل شيء غامضاً عادم التكافؤ والتطابق، فيذهب بعقلنا. أَوَليس ما إن يفكر الإنسان حتى يتوسل لفكره باعتقادات؛ مثل التمييز بين «الجوهر» و«العرض» و«الفعل» و«المفعول»، وهي تمييزات وهمية يفرضها الذهن، بإمرة من المنطق والنحو، على الواقع فرضاً؟ فإن حاول الإنسان التخلي عن هذه الاعتقادات التي صارت له عادة منشئية، أضحى له التفكير مستحيلاً. معنى هذا، أنه لو لم تكن لذهننا بعض صور التفكير الثابتة لاستحال علينا أن نحيا[١٨٠]. وما الزمان والمكان والمقولات عامة إلا هذه الصور. فهي بهذا المعنى «ضرورات حيوية» لا «حقائق جامدة»، وما الإلزام الذاتي بعدم القدرة على إنكارها إلا إلزاماً بيولوجياً[١٨١]. وبذلك وجدتَ نيتشه ينعت المقولات العقلية والمنطقية واللفظية بما يسميه «إمبراطورية اليقينيات الميتافيزيقية»[١٨٢].

وما قيل عن العقل بما هو أداة يقال عن وظائفه. خذ وظيفة «النطق»، وهي التي تتولد عنها «اللغة» و«المفهوم» و«المقولة». إن الحق يقتضي منا القول: إن وسائل التعبير اللغوي غير قادرة على قول الصيرورة، وإنما هي تصيّر الأمور دوماً فجة، وإنه بسبب ذلك تبين أن ما اللفظ والمفهوم والمقولة إلا إنشاءات عقلية وهمية. أفلهذا يسوغ لنا التخلي عنها؟ أفلهذا يمكن التخلي عن المفهوم واللغة عامة بما هي أداة صوغ أحكامنا وتقويماتنا؟ أَوَليس العقل المدلس هو مبدع «فلسفة المفاهيم الرمادية»؟ أَوَليست اللغة والنحو من الأمور المبنية على آراء اعتباطية فاسدة؛ مثل الإيمان بالفاعل والمفعول اللذين عنهما تنشأ ميثولوجيا العلية؟ أَوَليس التفكير بتوسل اللغة يوحي إلينا أفسد الوحي، بأن شأننا أن ندرك الحقيقة ونتمكن منها؟ وجواب نيتشه أنه يستحيل علينا أن نفكر عن اللغة بمعزل. إذ ما إن نتوقف عن الخضوع لقسر اللغة حتى ننقطع عن التفكير بالمرة[١٨٣]. أكثر من هذا، ليس لنا أن نطالب بتعابير أكثر دقة وأشد

---

(١٧٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 195, para. 5 [22].

(١٨٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 163, para. 34 [46].

(١٨١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 84, para. 193.

(١٨٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣، الفقرة ٩٧.

(١٨٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 195, para. 5 [22].

صرامة، لا ولا لنا أن نغيّر وسائل تعبيرنا؛ فما ذاك بالأمر المجدي. إذ من طبيعة أي لغة، كانت ما كانت ودقت ما دقت، ألا تعبر إلا عن علاقة بسيطة بين الاسم والمسمى بحيث يكون ذاك أداة استعراف على هذا لا أداة تخبر؛ فهي مجرد سميوطيقا(١٨٤). أنكى من هذا، يسكن في قلب اللغة غور ميتافيزيقي قديم يصعب علينا التخلص منه. وهو غور تأصل في اللسان وفي المقولات الميتافيزيقية حتى صار من الضرورة بحيث يخيل إلينا أننا سنتوقف عن التفكير إن نحن تخلينا عن هذه الميتافيزيقا(١٨٥). هذا «المفهوم» أحقيته في نفعيته، ولذلك نحن نؤمن به، فإن توقفنا عن توسّله هلكنا. وما كان هلاكنا متأتياً من أحقيته، وإنما ناتجاً عن مسيس حاجتنا إليه(١٨٦). وهذه المقولات؛ مثل «الجوهر» و«الذات» و«الموضوع» و«الصيرورة»، تكمن وراءها قوة خلاقة وتستلزمها «إمبراطورية الحاجة»؛ نعني حاجة الإنسان إلى الأمن والفهم السريع المستند إلى دلائل وأصوات، والحاجة إلى الاختزال. أكثر من هذا، إنها أثر للأقوياء الذين سموا الأشياء. فالأقوياء هم عظماء فناني التجريد، وهم الذين أبدعوا المقولات(١٨٧). ما كانت المقولات «حقائق»، وإنما هي «شبائه» شكلت شرط وجودنا وحياتنا، بل هي «أخطاء حيوية» مثلما «الموضوعية» و«الدقة» حقائق مميتة قاتلة.

ولو أنت ضممت عمل الحواس إلى عمل العقل لأمكنك أن تقول: إن شأن الإنسان أنه يشكل «منظوراً» إلى العالم، أو إن شأن العالم أنه «منظور» للإنسان. ما كان لأمر «عالم في ذاته» أن يوجد ولا ينبغي له، وإنما كل ما ثمة أن هناك «منظوراً عالماً». ويا للفكرة المفارقة: فنيتشه يعتبر «اغتراباً» و«استلاباً» و«تفويتاً» ألا ننسب للإنسان ما أبدعه؛ عنينا به العالم. الإنسان هو من خلق العالم وسوّاه وعدّله، وهو مالكه المتسيد عليه المهيمن المسيطر. ولنا أن ننسب إليه «صنيعته» ـ العالم ـ التي بها زهوه وخيلاؤه وتمدّحه، فلا نحرمه منها. وما نسبناه إلى «الأشياء» ـ من جمال وسمو وبهاء ـ وقد نسي الإنسان أنه خالقها، إنما هي ملكه الذي نسي أنه ملكه. لكن للأسف، اعتقد الإنسان ـ ما أكفره! وما أنكره! ـ أن هذه الثروة تستوطن قلب الأشياء لا قلبه. وهو ما أغنى الأشياء

---

(١٨٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 92, para. 14 [122].

(١٨٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 43, para. 97.

(١٨٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٨-٩٩، الفقرة ٢١٤.

(١٨٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 236, para. 6 [11].

حقيقة إلا ليفقر نفسه[188]، وما أثراه إلا ليحوج ذاته. وبعد وقبل، هلاّ يزال يمكن تبخيس قيمة «المنظور» بتعلة أنه مجرد «تأويل» للعالم لا صورة حقة له وترجمة ونسخة، وبما «المنظورات» «دُنَيَّات» نسبية خلقتها كائنات حية بعد أن هي أسقطت على العالم ذواتها؛ نعني قواها ورغباتها وتجاربها الاعتيادية؟

الحق أن لا غنى للكائنات الحية عن توسل منظورات للعالم، هذا إن لم نقل: إنها هي هذه المنظورات ذاتها. فلو عَنَّ لهذه الكائنات، بما فيها الإنسان، أن تخرج من عالم المنظورات لهلكت. ذاك أن قيامنا هكذا فجاءة عن غدارة بإلغاء «الأوهام العظمى» ـ التي تشكل أساس المنظورات والتي استوعبناها واستدخلناها، فصارت لنا «عادة منشئية» و«ضرورة حيوية» ـ إنما ينجم عنه تدمير الإنسانية التي هي ملزمة بالعيش، لا وفق ما يقتضيه «حق مدّعى» أو «حقيقة مميتة»، وإنما بحسب «باطل نافع» أو «خطأ محيي»[189]. فلا رؤية إلا منظورية، ولا معرفة إلا منظورية. وبقدر ما ندع لعواطفنا دوراً في درك شيء ما وتتعدد أعيننا الناظرة إليه وفيه، يصير «مفهومنا» عنه و«موضوعيتنا» في النظر إليه متناهية الكمال. فإن نحن أقصينا الإرادة واستبعدنا كل العواطف بلا استثناء ـ إن كان هذا الأمر ممكناً، وإلا فهو مجرد فرض جدلي ـ أليس في ذلك على التحقيق «إخصاء لذهننا»[190]؟ أَوَليست في ذلك «استحالة للتفكير نفسه وامتناع»[191]؟ أَوَ ليس هذا بشاهد على «عدم فائدة الصواب» في الحياة، وذلك تلقاء «ضرورة الوهم المنظوري الضرورة الحيوية»[192]؟ الحق أن العالم الظاهر عالم منظور من خلال قيم منظم بحسبها مختار تبعاً لها. فإذاً هو قائم على جهة نظر نفعية، بغيته الحفاظ على نوع حيواني معين ـ الإنسان ـ وتنمية قوته. فقد تحصل بهذا، أن السمة المنظورية أخص خواص «الظاهر». ومن الخطأ الاعتقاد بأنه بمكنتنا، إن أزلنا هذه الخصيصة المنظورية، أن نحصل على العالم كما لو كان يتبدى في زجاجة بلور! كلا، نحن إن أزلنا المنظور اختفى العالم باختفاء النسبية؛ أي اختفت العلاقة. هذا مع سابق العلم أن العلاقات هي التي «تنشئ» الكائنات،

(١٨٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 226, para. 615.

(١٨٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٠، الفقرة ٥٩٤، و Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 318, para. 27 [41].

(١٩٠) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p.141, para. 12.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٤١، الهامش ١ وص ٢٠٩.

(١٩٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 73, para. 162.

وأنه لا وجود لشيء في ذاته(١٩٣). أكثر من هذا، «الحياة نفسها ترغمنا على أن نضع قيماً، الحياة نفسها تتطور بتوسّلنا القيم وتحديدنا لها»(١٩٤). كُفّ عن الأحكام تكفّ عن الحياة.

وليس لأحد أن يأسف لما يراه حمقة الإنسان، وأن يرى أن الحكمة إنما تقتضي تجاوز تقويم الأشياء وتقديرها حسب منظورات مخصوصة، فيعتزل المنظور ويتبع ضده، أو يطمح إلى العيش في عالم مطلق. إنما الحمقة أن ينشد الإنسان مثل هذه الحكمة المستحيلة؛ نعني الحكمة في ما وراء المنظور. ثم إنه لا وجود لعالم مطلق، إنما العالم متعلق بمن يحيا فيه به منوط؛ وبالتالي فهو يقال بالإضافة إليه والنسبة. فهو منسوب إليه مضاف؛ أي نسبي. وما طلب الحكمة بمحاولة القفز على المنظورات إلا محاولة للقفز على الحياة؛ وبالتالي فهي مبدأ معاد للحياة ناكر لها مقبل على الموت داعٍ له مفتقر إلى القوة والتملك ساع إلى الوهن والتمويت(١٩٥).

ذاك هو الكائن الحي، وتلك تدليساته الكبرى. فما الحجوم والمقادير والأوزان والأعداد وسائر الانطباعات، وما المفاهيم والتصورات والمقولات وسائر المعقولات، سوى من تعميله وفعله. . . وما العالم بأكمله إلا صنعته. إنه تبسيطه واختزاله بقصد الحفاظ على وجوده واستمرار حياته هو الذي أنشأه بعد أن أحكم توهيمه وأقصى تفاصيله وبسط تعاقيده، بل سواه وماثله، بل أوجده(١٩٦). وما لهذا الكائن أن يرفض العالم الذي بناه بيده، وما له أن يزيفه على نحو ما تردده بعض الديانات: «أَلَا كل شيء باطل فاسد وشر». فعلاوة على كون هذا الحكم حكم أناس فاشلين مستضعفين ما خبروا هم حقيقة الاستقواء ولا عرفوها، فإنه تجاهل لحقيقة أن قيمة العالم تكمن في ما أفضنا به من تأويل عليه وأفدناه. . . وإن لذاك كان العالم الباطل الفاسد هو العالم الذي يهمنا؛ نعني العالم الذي هو من إبداعنا(١٩٧).

---

(١٩٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠، الفقرة ٢٠٧.

(١٩٤) Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, G. F.; 421 (Paris: Flammarion, 1985), p. 101, para. 5.

(١٩٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 191, para. 5 [14].

(١٩٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 327, para. 296.

(١٩٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٩، الفقرة ١٦٧.

تحصل لدينا مما تقدم أمران: **أولهما**؛ أن لا معنى للعالم في ذاته ولذاته. و**ثانيهما**؛ أن الإنسان، مثله مثل كل كائن حي، هو صانع العالم. وبهذا توفرت لنا أسباب القول: إن الإنسان يحيا في العالم بما هو كائن مقوم. وبالجملة، إنه الكائن المقوم، ولا شيء غير هذا. هذا ولئن دار جهدنا، في ما تقدم، على بيان تقويمية الانسان وفراغ العالم من المعنى، فإن مدار لا حقه على التقويم نفسه. فما التقويم إذاً؟ وما معنى أن نقوم؟ وما خصائصه؟

أولاً، يؤكد نيتشه أن «المعنى» تقويم واعتبار. فمعنى أن نمنح الشيء معنى هو أن نقوّمه؛ أي أن نمنحه قيمة واعتباراً: أحق هو في نظرنا أم باطل؟ أخالص هو أم مشوب؟ أمجلّ هو أم محتقر؟أرفيع هو أم وضيع؟ أنافع هو أم ضار؟ أخير هو أم شر؟ أمرغوب فيه أم مرذول؟ أسعد هو أم نحس؟ أَوَ لسنا نرى أن الأمر الثابت أسعد حالاً من المتغير، وأن الشأن القائم أقوم من الصائر، وأن ما يناقض نفسه ألف مرة ويسلك المسالك الوعرة ويلبس متعدد الأقنعة أبعد عن «الحق» من الأمر ذي الموقف الثابت الرواقي الراسخ، وأن اليقين أرفع من اللايقين، وأن الجوهر أقوم من المظهر، وأن ما تدرك علته أفضل من مجهول العلة، وأن المعلوم أرقى من المجهول والأهلي آنس من الوحشي؟ فمعنى أن نقوّم «الشيء» إذاً هو أن نحكم عليه. أَوَليس «الإنسان قبل كل شيء هو الحيوان الذي يحكم»[١٩٨]؛ أي يثبت صفة لشيء أو ينفيها عنه؟ ومعنى «أن نحكم» هو، **أولاً**، «أن نعتقد» بأن هذا الأمر هو ما هو عليه. و**ثانياً**؛ «أن نؤمن» بأن لهذا الأمر القيمة كذا. فالحكم اعتقاد، بل هو الاعتقاد الأقدم والإلزام الذي مداره اعتبار هذا الأمر كذا أو كذا. وبالجملة، الحكم تقويم[١٩٩]؛ أي منح لقيمة. مما يفترض وجود شرعة للقيم يحكمها تراتب معين.

وما كان التقويم بفضلة أو أُلهية أو لعبة، وإنما هو ضرورة حيوية وحاجة ليس أجدّ منها جدية: «لكي نحيا يلزم أن نُقوّم»[٢٠٠]. فمسألة التقويم مسألة حياة أو موت. والحال أن لا حكم إلا حسب تقدير معين أو تأويل مخصوص. وما هذا التقدير والتأويل سوى ما يدعوه نيتشه «المنظور»[٢٠١]. ففي أعطاف كل

(١٩٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 183, para. 4 [8].

(١٩٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 167, para. 25 [517].

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٥، الفقرة ٢٦ [١١٨].

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥، الفقرة ٢٦ [١١٩].

حكم يتعلق الأمر بمنظور محدد: إما منظور الحفاظ على الفرد أو الجماعة أو العرق أو الدولة أو الكنيسة أو الحضارة(٢٠٢). وما من أحكام إلا وهي منظورية: «ففي غياب وجهة نظر محددة (منظور) يستحيل الحديث عن قيمة الشيء»(٢٠٣). المنظور إذاً شرط مسبق لكل حكم، وما قيمنا سوى تأويلات أدخلناها إلى قلب الأشياء. فهي فرضيات أولى لا يقينيات أصلية. وإن من شأن كائنات أخرى مخالفة لنا أن تقدم فرضيات مباينة لفرضياتنا. ذاك هو «اللامعنى المؤسس»(٢٠٤)؛ عنينا به «انعدام المعنى» الذي من شأنه أن يشكل للوجود «معنى أصلياً». فغاية المعنى هنا أن لا معنى. ولا وجود لتأويل حق في ذاته. أليس كل تأويل دلالة نسبية؛ أي منظور(٢٠٥)؟ ولئن كان لكلمة «معرفة» من معنى، فهو الدلالة على «تعدد» تأويلات العالم. إذ ما كان من شأن المعنى الواحد أن يستقيم، وإنما المعاني لا يحصيها عد. فهي «منظورات»، والقول بها «منظورية»(٢٠٦). وسؤالنا: «ما هذا الأمر أو ذاك»؟ إنما هو وضع معنى له؛ به ننتقل من ما «الشيء»؟ إلى «ماهيته» و«كنهه». وهو معنى قام تصوره بالاستناد إلى «شيء» آخر. فنحن في عالم علائق. وإن «الماهية» أو «الكيان» لمدارهما على وضع «الشيء» في منظور معين، وإن هذا ليفترض، أصلاً، وجود تعدد في المنظورات. فعند أساس المسألة، ولدى قيامها، ينهض دوماً السؤال: «ما هذا الأمر بالنسبة لي أنا أو لنا نحن أو لكل كائن حي؟» ومن ثمة لا صلة للمنظور بالحقيقة. ذلك أن المنظور هو ما يشكّل لكل كائن «دنياه» التي هي على التحقيق جماع أحكام قيمته. فالأخضر والأزرق والأحمر والصلب والرطب إن هي إلا أحكام قيمة وراثية وشاهد على هذه الأحكام. وهي في صلة بظروف وجود الكائن الحي من غير أن نفترض فيها أن تكون «حقة»؛ أي مطابقة للواقع ودقيقة. بل الأمر المطلوب فيها بالضد ألا تكون حقة ولا دقيقة وإلا هلكنا. فصيرورتها كذلك معناها موت صاحبها. وإنما المطلوب منها أن تبسط العالم الخارجي حتى يسمح لنفسه بالحفاظ على ذاته(٢٠٧). وإن ما من مكمن قوة إلا

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦، الفقرة ٢٦ [١١٩].

(٢٠٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 212, para. 572.

(٢٠٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 104 sqq, para. 25 [307].

(٢٠٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 265, para. 133.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٥، الفقرة ١٣٣.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، الفقرة ٨٩، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 231-232, para. 34 [247].

وهو يرى بقية الأشياء من منظوره الخاص؛ أي بحسب نمط تقويمه المحدد، كل حسب طرق تصرفه ومقاومته(٢٠٨).

والتقويمات كيفيات. فإن نحكم هو أن ننسب للأشياء كيفيات. وإن الكيفية لحقيقة نراها بمنظور وليست هي شيئاً في ذاته(٢٠٩). فما هو «سيئ» بالنسبة لي هو ما لا أقدر عليه، ولو كان لدي الاستقواء عليه ما سوّأته، ما يعني نسبية الكيفيات. وبعد، إننا نحيا في عالم من الكيفيات. ولو نحن كنا نحيا في عالم من الكميات وحسب لصار هذا العالم ميتاً جامداً متيبساً(٢١٠). وإن التقويمات، بما ثبت من أمرها أنها كيفيات، لهي «حدودنا» التي لا يمكننا أبداً تجاوزها. فمجرد اختلاف الكميات عندنا كيفيات. والكيفيات لنا حقائق منظورية. فكل إحساساتنا القيمية من شأنها أن تتعلق بكيفيات؛ أي بحقائق منظورية مخصوصة. ومعنى هذا، أن ما من كائن مخالف لنا إلا ويحس بكيفيات أخرى ويحيا في عالم مخالف لنا. ومن ثمة صار العالم قابلاً لتأويلات شتى. إذ لا معنى له خارج هذه التأويلات. ثم إن من شأن معانيه ألا تحصى عدداً. ذاك هو فهم المنظورية بأحق الفهم(٢١١). وإن الكيفيات لهي مزاجنا الإنسي الأكثر أصالة. ومن الحماقة والعجب الإنسي أن تصير تأويلاتنا وقيمنا الإنسية المخصوصة قيماً كونية معممة(٢١٢). ولذلك يقول نيتشه: «أتمنى أن يبقى بإمكاننا القدرة على التهكم من عجب ذاك النوع الضئيل (الإنسان) الذي يقدم نفسه بما هو المعيار المطلق لقيمة الأشياء»(٢١٣). ذاك أُنَيْسان ما أَمْلَأَهُ عجباً ومخيلة!

لكن، ما خواص هذه القيم؟ يمكن تعداد هذه الخواص، تباعاً، على النحو التالي: **أولاً**؛ القيم تاريخية. ونحن نقصد بذلك أموراً ثلاثة: **أولها**؛ أنها جموعية المبدأ توارثية المسار. و**ثانيها**؛ أنها متناساة التداول. ومعنى أنها «جموعية المبدأ»، أن الأصل فيها ما استنته الجماعة لا الفرد. يؤكد لك ذلك

---

(٢٠٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 90, para. 208.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٤، الفقرة ٣٤٠، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 198, para. 5 [36].

(٢١٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 144, para. 2 [157].

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٣٠٤-٣٠٥، الفقرة ٧ [٦٠]، و Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 265, para. 133.

(٢١٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 254, para. 108.

(٢١٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 184, para. 10 [157].

قول نيتشه حاكياً على لسان زرادشت ـ وذلك في أعطاف ذكره أن الإنسان إنما هو سمّي «إنساناً» لأنه الكائن المقوم؛ أي مبدع القيم وموجدها ـ أنه في البدء «كانت الشعوب تتوالى الإيجاد (التقويم) حتى ظهر الأفراد الموجدون (المقومون)»(٢١٤). فالشعوب، بما هي جموع، هي التي كانت سباقة إلى وضع شرعة قيم لنفسها ولأفرادها. ذلك أن «هوى الجموع أقدم من أهواء الفرد، وإذا كان خير الضمائر ما يكمن في المجموع، كان شرها يتجلى في الفرد المعلن شخصيته»(٢١٥). وما زال نيتشه يشدّد على فكرة «الجموع» هذه حتى عد الفرد مجرد فضلة وانحطاط ومرض(٢١٦). ثم ما لبثت الفرديات أن صارت النموذج المشرع للقيم، على نحو ما نجده عند أفلاطون والمسيح، فصارت بذلك أحكام القيم المتداولة أحكاماً مستأنفة لأحكام قدمت بما هي نماذج للاحتذاء(٢١٧). فإذاً، لئن كانت القيم جموعية المنشأ فإنها سرعان ما صارت فردية الطراز. إنما المقوم مبدع أو فنان، وإنه للإنسان العظيم الذي كان عليه أن يتسيد على الجموع؛ نعني أن يحدث شرعة قيم يستأثر بوضعها ويفرضها على الجميع(٢١٨). وأنى كانت القيم، جموعية أم فردية، فإنها لا محالة متوارثة. فأمرنا أننا «نحن خاضعون لقانون الماضي وناموسه؛ أي لاعتقاداته وأحكام قيمه»(٢١٩). هذه القيم الأخلاقية الناظر فيها يجدها إما شخصية أو مكتسبة. لكن أغلبها مكتسب. ونحن لا نفعل سوى أن نتبناها. وهي تصير أحكامنا بفعل خوفنا. إذ نعتقد أنه من الأفضل لنا والمفيد أن نتصرف كما لو كانت أحكامنا المخصوصة بنا. وسرعان ما نتعود على هذا التمثل التعود كله حتى تصير القيم لنا طبيعة ثانية(٢٢٠). وإنها لضرب من «العادة المنشئية». فالحق أن «القيم هي ميراثنا الذي ورثناه»(٢٢١). والذي حدث، أن القيم كانت، في البدء، مطابقة لطبيعة فرد ما أو شعب؛ أي أنها كانت معبرة عن أقرب الأمور إليه وأمسه حاجة بها؛ أي أنها كانت متعلقة

---

(٢١٤) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٨٥، و «De mille et une fin,» p. 80.

(٢١٥) المصدران نفسهما، ص ٨٥ و٨٠-٨١ على التوالي.

(٢١٦) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 81, note 1 and 423.

(٢١٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 185, para. 26 [53].

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٧، الفقرة ٢٦ [٣٤٤].

(٢١٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 366, para. 397.

(٢٢٠) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), p. 108, para. 104.

(٢٢١) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 31, para.25 [36].

بظروف وجوده وعيشه. لكن الإنسان إذ استن بها استمرأها وتوارثها زمناً طويلاً حتى صارت له ضرباً من العادة العفوية التلقائية الجِبِلِّية؛ مثلما توارث أحكامه عن اللذة والألم. وبالجملة، بدأت القيم قسراً، فصارت عادة، ثم انتهت ميلاً طبيعياً ونازعاً[٢٢٢].

ولعل ما ذكرناه مهّد لنا لذكر خصيصة تاريخية **ثالثة** وسمت القيم؛ ألا وهي كونها من شأنها أن ينسى أصلها ويُتغافل عنه. إذ إذا ما تؤمل أصلها وجد أننا نحن الذين أدخلنا القيم إلى قلب الأشياء إذ كانت تعدمها. إلا أن هذه القيم صارت تفعل فينا أشد الفعل وأقواه حتى نسينا أننا نحن الذين وهبناها للأشياء. والأمر أشبه ما يكون بما يحدث عندما أعتبر شخصاً ما وكأنه أبي، آنها أعمد إلى تأويل تصرفاته إزائي على نحو مخالف لما كان عليه الأمر في السابق. كذلك ما إن نهب للأشياء تصورنا وتفسيرنا وتأويلنا ـ قيمنا ـ حتى تبدو آثار الأشياء الواقعية علينا وقد تبدلت وأوولت بضرب من التأويل جديد؛ أي صارت تتصرف مستحدث التصرف[٢٢٣]. وبالجملة، إن جماع الكون الذي يهمنا حقاً؛ أي الكون الذي تتجذر فيه حاجاتنا ورغائبنا ومسراتنا ومنانا وألواننا وخيوطنا وخيالاتنا وابتهالاتنا ولعناتنا هو من صنع أنفسنا. ثم بعد ذلك نسينا ذاك الأمر نسياناً حتى خلقنا لهذه الخليقة خالقاً وصرنا نتعب أنفسنا بحثاً لها عن أصول ونحن أصولها. . . والحال أننا ورثنا مجموع القيم كما لو كانت هي الواقع عينه[٢٢٤]. فمثل أحكام القيم كمثل الملابس يرتديها الكل وتعكس أدواراً معينة[٢٢٥]. فهي كتلة من العادات القيمية انتهت إلى التصلب لدرجة أن أنواعاً كاملة من الكائنات صارت تحيا بفضلها[٢٢٦]. وإن من خواص تطورها أن يُنسى أصلها. وفي ذلك أمارة على أنها صارت لها السيادة وبسط السيطرة[٢٢٧].

ثانياً؛ القيم أمارات وأعراض. فهي ذات أصل فيزيولوجي؛ ومن ثمة ضرورة «قراءتها» قراءة سميولوجية. إنها سيمياء للجسد. ومعنى هذا، أن القيم

---

(٢٢٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 267, para. 140.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٠، الفقرة ٥٩٣.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٦، الفقرة ٦١٤.

(٢٢٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 193-194, para. 34 [134].

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢، الفقرة ٣٤ [٢٤٧].

(٢٢٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 77, para. 14 [105].

من إملاء الجسد: إن كان واهنا أتت واهنة مثله، وإن كان قوياً جاءت قوية شأنه. إنْ أحكامنا إلا أحكام بنيتنا الجسمانية. ومن ثمة فهي أعراض لتكوين جسماني إما سقيم أو سليم. وهي العبارة عن عطاء قوة الجسد وفيضها وتدفقها الحيوي وسيادتها في التاريخ، أو بالضد، هي الإبانة عن إنهاكات الجسد وافتقاره وإحساسه بوهنه وقرب أجله وإشرافه على الموت. ولهذا صارت مشكلة القيم مشكلة صحية طبية، وصار الفيلسوف من يطبّ للحضارة؛ أي من يكشف أعراض قيمها التي عليها قامت(٢٢٨). وهو إذا فعل وجد أن «القوي» هو من وهب الأشياء، بضرب من الوهب غير إرادي، جزءاً من الامتلاء الذي ينضح به؛ فإذا بها تبدو له أكثر امتلاء وقوة وغنى بالمستقبل... وعلى الضد من ذلك، شأن الإنسان المنهك أنه يزري بكل ما يراه ويحقّره ويسفّ به ويفقر قيمته. ولما كانت القيم على هذه المثابة ـ تتعدد بتعدد مؤشرات النمو أو التقهقر والإقدام أو الإحجام ـ كانت أعراضاً دالة. ومن ثمة تحصل أن ههنا قيماً منحطة دونية عبودية، وأن ههنا قيماً راقية علية سيادية، أو قل: ثمة قيم سوقية وأخرى ملوكية. وللقيم العبودية والسيادية عود أبدي؛ فهي ما تفتأ تظهر وتختفي عبر مسار التاريخ في لعبة تجلّ واختفاء دائمة ـ مع غلبة القيم السوقية(٢٢٩). وإن سيادة القيم السوقية صارت «ناموساً» لهذا العالم، وإن سيادة القيم الملوكية أو الأرستقراطية صارت «استثناءً». والمحصل أن كلاً من «الحياة الصاعدة» و«الحياة النازلة» إنما شأنهما أن يعبّرا عن الحاجات العليا والأولويات في صورة «شرائع قيم»: **الأولى** تقول: «نعم» للحياة؛ أي أنها تحتفي بكل ما من شأنه الحث على الاستقواء والاستكبار والاستعظام... أما **الثانية** فإنها، بالضد، تقول لهذه السمات: «لا»، وتقول: «نعم» للاستضعاف والاستصغار والاستنذال؛ أي أنها تستدعي كل ما من شأنه أن يوهن ويتعب وينهك. ومن ثمة، لئن كان شأن الأولى أن تعلم الميزة على الخلق والمخيلة والقسوة والتحدي، فإن من شأن الثانية أن تعلم التحلي بالفضيلة ونكران الذات والتعاطف مع الغير والإشفاق لحاله ونفي الحياة... وبهذا دلت الأولى على قيم أناس أقوياء أشداء، كما دلت الثانية على قيم أناس منهكين ومتعبين(٢٣٠).

---

(٢٢٨) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)* (préface à la deuxième édition), p. 24, para. 2.

(٢٢٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 159, para. 25 [484].

(٢٣٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 180-181, para. 15 [13].

أكثر من هذا، يذهب نيتشه إلى حد المقاربة بين قيم العبودية، التي ملأت تاريخ الفلسفة والأخلاق والدين، وقيم المستضعفين والمرضى العقليين والعصابيين؛ أي القيم الناجمة عن الأعراض المرضية(٢٣١).

ثالثاً؛ القيم نسبية. ومن شأن نسبيتها أن تدرك ههنا بمعان: منها التعدد؛ أي أن القيم، وإن كانت معبرة عن حالات فيزيولوجية سليمة أو سقيمة، أمرها أن تعبر عن نوازع مختلفة متباينة، وذلك بحيث إن ما من نازع إلا وله قيمته المخصوصة، وإن الواحد منها ليروم بسط سلطته على البقية. فهناك إذاً تصارع بين هذه النوازع ـ القيم؛ مما ينجم عنه «مرض الإنسان». وإن النوازع المنتصرة في حقبة ما لتحجب النوازع المنهزمة. بيد أن هذه لا تموت الميتة النهائية، وإنما تظل ثاوية مستترة متأهبة للفرصة متحينة. فثمة إذاً عود أبدي لها. أَوَليس «ما من نازع إلا وهو يسعى إلى السيطرة»؟ أَوَليس هناك تراتب للنوازع ناجم عن تصارعها، وذلك بحيث أن لكل نازع حاجته إلى السيطرة والاستياد ومنظوره المخصوص الذي يريد أن يفرضه معياراً على كل النوازع الأخرى(٢٣٢)؟ أَوَليس الواحد منها يريد أن يفرض نفسه على غيره، وذلك باعتباره غاية الوجود الأخيرة، وبما هو الحاكم الشرعي على كل النوازع الأخرى(٢٣٣)؟ إذ ما من نازع تسيد إلا واستعبد النوازع الأخرى وصيرها له سخرية(٢٣٤). وإن حياة كل نازع لابتدار إلى الفعل دائم. ما كان الشأن فيه أن يخلد إلى السكينة إلا لينزع من جديد نزوعاً نهماً لا يروى ولا يشبع. ومن ثمة، ما كان الإنسان «كائناً»، قدر ما هو «تصارع نوازع». وإن التعالق بين هذه النوازع لأمر سياسي؛ أي أنه أمر صراع وقهر واستعباد واستتباع، وذلك بما أفاد أنه أمر تراتبية: كل يريد فرض منظوره ـ أي خطأه ـ على الآخرين(٢٣٥). ذاك أن «جسمنا العضوي يشهد على سلطة تراتبية حقيقية». فهو يشهد على «الضوضاء والصراع الذي يحيا عليه عالم أعضائنا السفلي». وهو «جماع كائنات حية متصارعة» نسميها: «نوازع»(٢٣٦). بيد أننا ننسى هذا الأمر

---

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١، الفقرة ١٤ [٦٥].

(٢٣٢) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 304-305, para. 7 [60], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 265, para. 133.

(٢٣٣) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 34, para. 6.

(٢٣٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 319, para.278.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤، الفقرة ٥٠.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٨، الفقرة ١٩١.

فتصير لنا قضيته مهملة متناساة. إلا أن هذا النسيان، إن حقق، ظهر أنه أمر إيجابي، لأن النسيان «هو الحارس المشرف على النظام النفسي الراعي لسكينته وطمأنينته»(٢٣٧).

ومن معاني نسبية القيم؛ التغير. فالشأن في القيم أن تكون متغيرة. ذلك أن «أحكامنا القيمية متعلقة بما يبدو لنا أنه ظروف وجودنا؛ فإن تغيرت هذه تغيرت تلك»(٢٣٨). وهكذا، فإنه عندما ينشأ نمط تفكير جديد ـ الذي هو دوماً نمط قياس جديد ويفترض وجود قياس وسلم انطباعات جديدة، والذي هو دوماً اعتقاد حق ـ يبحث عن فرض نفسه. وإنه ليتحمس إلى أن يقول لكل ما من شأنه أن يقاومه: «هذا أمر باطل». ونحن، إن ترجمنا عن لسانه إلى حاله، لقلنا: إنه لا يأبه للأمر ولا ينتبه إليه. وإنه في هذه المواجهة يعمد إلى التهذب والتشذب وتعلم أمر الدفاع عن نفسه. ويفرض عليه، إن هو أراد النصر، أن يستحوذ بالحيلة على أسلحة خصمه ويقلد فنه. إن قوله: «هذا أمر باطل»، إنما هو ما به يترجم عن حاله: «هذا أمر لا أؤمن به»(٢٣٩).

ومنها؛ أن لا قيم في الأشياء، إنما نحن من يوطّنها فيها؛ مما يفترض نقد مفترضات «نظام» القيم السائدة. إذ لا شيء مما يحدث يلزم أن نصفه بالأمر «الخير» أو «الحكيم» أو «الحق». فالخير والشر ليسا ضدين متمانعين؛ إنما ما هو «خير» عند هذا «شر» عند ذاك، وما هو «خير» في حال «شر» في حال أخرى. فالخير ما إن يُنظر إليه باعتبار كائنين مختلفين حتى يصير مختلفاً في ذاته. وبين «خير» الفرد و«خير» الجماعة تدافُع. ولكل نازع تصوره للخير؛ مما أفاد أن الخير قيمة. وفي كل عهد يسود منظور معين للخير ويظل قائماً حتى بعد أن ينتهي زمنه(٢٤٠). كما إن الحق والباطل أمران نسبيان. ولربما كانت الحاجة إلى الباطل أشد من الحاجة إلى الحق، ما دام شأن الإنسان ألا يحيا بالحق وإنما بالباطل(٢٤١). وبه تأتى أن ما الخير والشر والحق والباطل إلا منظورات.

ومن دلالات نسبية القيم؛ التعلق والإناطة. وذلك بمعنى أن القيم متعلقة

---

(٢٣٧) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 59 - 60, para. 1.

(٢٣٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 228, para. 622, et *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 182, para. 26 [45].

(٢٣٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 235, para. 34 [255].

(٢٤٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 190-191, para. 26 [72].

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٧، الفقرة ٢٥ [٣٠٩].

بظروف الوجود مناطة بها. فهي «توجيهات مؤقتة نحيا وفقها ونفكر بها». وليس معنى هذا أنها أمور عبثية سدى، وإنما معناه أنها عادات، أو قل: إنها أمور متعلقة بالعادة أو موسّطة بها. وإنها لتآلف ميول أو نوازع كل واحد منها يريد أن يحفظ ذاته بالاستقواء على غيره. ويلزم عن هذا القول القول: إن القيم تراتبية؛ بمعنى أنها تخضع لضرب من التراتب.

والحق أنه لما كانت القيم متعددة وتراتبية، بادر نيتشه إلى فحص تعددها وتراتبها. وقد ميّز، على جهة القول المجمل لا المفصل، بين أربعة أنواع من القيم أَصَّلَ لها بأصل أن «الإنسان حيوان مقوم»: عنينا بها «القيم الأخلاقية» المناطة «بالإنسان الأخلاقي» (Homo moralis) ومنظوره المثنوي: (الخير/ الشر)، و«القيم الدينية» المتعلقة «بالإنسان الديني» (Homo religiosus) ونظرته الثنائية: (المقدس/ المدنس)، و«القيم النظرية» المحيلة على «الإنسان الناظر» (Homo theoreticus) وتصوره البدئي: (الحق/ الباطل)، و«القيم الجمالية» التي شأنها أنها تمتح من الإنسان الذائق أو «الإنسان الجمالي» (Homo aestheticus): (الجميل/ القبيح).

ثانياً: النظر في شأن القيم

١ ـ التأريخ للقيم

يطرح نيتشه ثلاثة تصورات متكاملة يؤدي بعضها إلى بعض ويقود: «التأريخ للقيم»، و«نقد القيم»، و«قلب القيم». فالتأريخ، بما هو مدرسة المقارنة والتمييز، إنما يقود إلى نقد القيم، والنقد إنما يقود إلى القلب. والحال أنه طالما نبه نيتشه إلى معاطب تناول الباحثين الأنكلوسكسونيين لمسألة «القيم»، وذلك بما عدموا «الروح التاريخية» الحقة، أو قل: بما «هجرتهم الآلهة الساهرة على التاريخ»؛ أي بما راحوا يفسرون القيم، ولا سيما تلك الأخلاقية منها شأن قيمة «الخير»، بتوسل مفاهيم مثل «المنفعة» و«النسيان» و«العادة» و«الخطأ»، متناسين أو متغافلين عن «أصل» هذه القيم و«منشئها التاريخي»؛ نعني سادرين ساهين عن خالقي هذه القيم ـ الأقوياء ـ هؤلاء الذين استنّوها بصرف النظر عن «المنفعة» أو «الخطأ»[٢٤٢].

---

(٢٤٢) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (première dissertation), pp. 21-22, para. 2.

والحال أن نيتشه طالما عبر عن الحاجة إلى «التأريخ للقيم»، أو ما سماه: «كتابة تاريخ أحكام القيم». وهو ما تحقق له في كتاب **جنيالوجيا الأخلاق** (١٨٨٧)، بما التاريخ عدو النسيان وصديق التذكر. فالناس ميالون إلى نسيان أن للقيم تاريخاً. وإنهم ليعتقدون، مثلاً، أن «الخير» و«الشر» أمران مطلقان، وأن البشرية كانت وهي الآن وستظل طلّابة للخير نبّاذة للشر، وأن الخير سيبقى هو هو والشر كذلك. إلا أن الخير والشر عند نيتشه منظوران تسري عليهما ضوابط المنظور؛ من علائقية ونسبية وتعلق بالظروف وصيرورة، وبما أن لكل منظور من هذين المنظورين جنيالوجيته.

يذكّرنا نيتشه بأن للقيم تاريخاً. ولما كان هذا التاريخ تاريخاً منسياً، فإن نيتشه ينبش في ذاكرة القيم وفي لا ذاكرة نسيانها؛ أي أنه يبحث في الأصل والمنشأ. ومعنى التاريخ للقيم عنده إنما هو النظر في تراتبية التقويمات التي يحيا عليها شعب من الشعوب أو مجتمع أو أمة أو إنسان؛ أي النظر في «شرعة القيم» التي أقامها، وكذا في الصلة بين هذه التقويمات وظروف حياته. ثم إنه ينظر في أمر الصلة بين سلطة القيم وسلطة القوى القائمة فعلاً الحاكمة السائدة: إن ضعيفة ماكرة كانت، أو قوية متّاحة. وكما أسفلنا، فإنه نهج في كتابة هذا التاريخ المناهج المتعددة؛ من منهج سميولوجي وسيكولوجي وفيزيولوجي - وإن ائتمرت كلها تحت إمرة الاسم الجامع: «المنهج الجنيالوجي»، وتنزلت منه منزلة الآلات من المقصد. ثم إنه ليؤصل لهذا التاريخ بأصول. منها: إن ما من قيم إلا ولها صلة بحيثيات الحياة. فالقيم، على جهة القول الإجمالي دون التفصيلي، مطالب فيزيولوجية فرضتها ضرورة الحفاظ على نمط معين من الحياة وتنميته وازدهاره. وهي، على العموم، على ضربين: ضرب الإقبال على الحياة الذي يقول لها: «نعم»، ويشي بفيض قوة وأريحية وإفضال، وضرب الإدبار عنها يقول: «لا» للحياة الدنيوية وينمّ عن ضعف ووهن مع مكر وخديعة وغلّ وحقد. فتحصّل بهذا، أن ثمة إذاً قيم التأتّي وقيم التمنّع. وعنها ينشأ طرازان من أنماط الحياة: الطراز القوي الأرستقراطي الملوكي، والطراز الواهن العامي السوقي. وإن التاريخ لشاهد على تعاقب هذين الطرازين وتمانعهما ودفعهما بعضهما البعض(٢٤٣).

ومن أصول التاريخ للقيم؛ أن هذا التاريخ ليس من شأنه أن يفهم بتوسل

---

(٢٤٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 38, para. 14 [31].

معقول الأسباب، وذلك ما دام أن الأصل فيه أصل نازعي لا نسغ عقلي. وإن الإنسان المقوّم، شأنه شأن الإنسان المريض، ليس بمكنته التخلص من هلوساته ببينات عقلية. وما تستطيع الحجة العقلية فعل شيء ضد من لا يؤمن بها أصلاً ومبدأ. ومن ثمة ما كانت القضية عند نيتشه قضية اقتناع بقيم تبعاً لمبدأ «الإقناع»، وإنما هي كانت قضية «ضرورة وجود» و«حيثية عيش» و«حيوية حياة».

٢ ـ أصل القيم

عادة ما شدّد نيتشه على أن قيمنا وتقديراتنا وأفكارنا ـ التي تحدد ما الأشياء التي نقبل بها وما التي نرفضها؛ وبالتالي تشكل «عالمنا الخارجي» ـ لا تتعلق، كما ادعى فلاسفة الأخلاق، باللذة والألم والسعادة وينبغي لها ألّا تكون. إذ يستبعد نيتشه معيار «اللذة والألم»[٢٤٤]، ويستعيض عنه بمعيار «القوة»[٢٤٥]؛ وتبعاً له بمعيار «المنفعة». وعادة ما تساءل: ما أصل أحكام القيمة: أهو معيار «الملذ والمؤلم»؟ وأجاب: لكننا نحن الذين شأننا أن نصيّر الشيء «مؤلماً» أو «ملذاً»، وذلك بأن ندخل إليه حكم القيمة: إنما الشيء يستحيل ملذاً أو مؤلماً بنا[٢٤٦]؛ إن هو لذّ لذّ بنا، وإن هو آلم آلم بنا. وإذاً، لا مساغ لتأخير ما ينبغي تقديمه ولا لتقديم ما يلزم تأخيره. ذلك معناه أن أحكام القيمة ليست مرتهنة باللذة والألم. وإنما القيمة تقاس بمعيار الحفاظ على الكل؛ أي بأمر مستقبلي وبغايات نافعة. وما اللذة والألم إلا نتاجان لأحكام القيمة، وما كان الأمر بالضد[٢٤٧]. ثم إن اللذة والألم مجرد حالات وعي، والوعي نفسه ما كان في خدمة نفسه، وإنما هو في خدمة أمر يتجاوزه؛ نعني أمر الحياة[٢٤٨]. وفضلاً عن هذا وذاك، إن اللذة إنما تعني انتصارنا على شيء ما، متعلقة بهذا بما يتجاوزها. فهي حكم قيمة لشيء آخر غيرها.

إنما الحاثّ على اللذة هو نمو القوة ونضجها، وإنما الحامل على الألم هو الإحساس بعدم القدرة على المقاومة والسيادة[٢٤٩]. فاللذة ما هي إلا

---

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٨، الفقرة ١٤ [٨٠].

(٢٤٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 312, para. 259.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٨، الفقرة ٥٢٩.

(٢٤٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 167, para. 25 [520].

(٢٤٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 235, para. 11 [74].

(٢٤٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 58-59, para. 14 [81].

عرض لإحساس بقوة نيلت، والألم ما هو إلا إحساس لعجز بدا. وبالجملة، ما كانت اللذة والألم فعلين أصليين(٢٥٠). فبالأحرى أن تكون السعادة كذلك. إنما السعادة عرض للإحساس بالقوة. والقوة هي الفعل الأصلي المحرك. وإنها لهي كنه الوجود الأكثر حميمية؛ بمعنى أنه توجد في البشر والبشرية قوة هائلة تريد أن تنصرف وأن تخلق. وإنها لسلسلة انفجارات مسترسلة ما كانت غايتها تحقيق السعادة(٢٥١). فقد تحصل إذاً، أن المنفعة والمصلحة هما أساس التقويم، وليست اللذة أو الألم أو السعادة.

غير أن نيتشه، كما انتقد التصور السابق، راح ينتقد التصور النفعي القائل: إن قيمة فعلٍ ما تكمن في نفعه. ذلك أن مفهوم الأمر «النافع» مفهوم ملتبس. إذ علينا، بادئةً، أن نفهم معنى الشأن «النافع». ههنا يكمن قصر نظر المفكرين النفعيين وضيق أفقهم. وذلك لأن مفهوم «النفع» هذا يفترض بدءاً مفهوم «الوعي»؛ أي أن يعي الكائن ما هو نافع له، في حين أن «الوعي» إن هو إلا جزء من الوجود بسيط وسطحي. . . ولا علم لهؤلاء النفعيين بما يعنيه «اقتصاد الوجود» الذي يجعل الشر، وإن هو بدا لنا غير نافع، فهو نافع، بل لا مقام للخير إلا بالشر؛ وذلك حتى وإن اعتقدنا أننا ننتفع بالخير ونتضرّر بالشر(٢٥٢). فما كانت المنفعة هنا بالأمر المتعلق بالوعي أو العقل، وإنما هي الشأن المنوط بالنوازع، فضلاً عن أنها موكولة إلى ظروف عيش الكائن وحيثياته.

والذي عند نيتشه أن عقلنا وإرادتنا، بل عواطفنا، إنما هي أمور الشأن فيها أن تتناسب مع نوازعنا. وإن «النوازع لهي، على التحقيق، أمهات إحساسات القيم». وهذه النوازع بدورها إنما شأنها أن تتناسب وظروف وجودنا وشروطه. فقيمنا تأويل للوجود. وإن وجهة نظر القيمة لتتمثل في تبيان شروط حفاظ كائنات معقدة، ذات ديمومة نسبية، داخل الصيرورة على ذاتها، وإنمائها لنفسها ـ عنينا بها بني البشر. وما الوجود نفسه إلا نحن الذين أوجدناه وتمثلنا فيه كائنات دائمة ونهائية، وذلك لأسباب عملية ونفعية ومنظورية. ولا دخل للحقيقة هنا ولا وزن. إذ فحص الصيرورة دل على أن الوهم وإرادة التوهم، وأن اللاحقيقة، كانتا دوماً جزءاً من شروط وظروف وجود الإنسان(٢٥٣)، ولهذا

---

(٢٥٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 237, para. 54.

(٢٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤، الفقرة ٤٨.

(٢٥٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 147, para. 14 [185].

(٢٥٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 441442, para. 41[1].

لا يلزم أن تكون التقويمات «حقة» أو «دقيقة»، وإنما «نافعة» و«صالحة». أكثر من هذا، إن عدم أحقيتها وافتقادها الدقة هو ما يجعلها تحافظ على الكائن(٢٥٤). فلو عاش الكائن على الحقيقة والدقة لهلك إذاً. إنما الأخطاء، التي صارت لفرط تداولها مدمجة في بنيان الكائن وقوامه، هي أساس الحفاظ على نوع معين من الكائنات الحية(٢٥٥).

والمتحصل من هذا، أن القيمة منوطة بازدياد مكامن القوة أو تراجعها(٢٥٦). والمترتب عنه أيضاً، أن شرط وظرف وجود نوعنا البشري إنما هو نوع من الفرضية الأساسية أو المؤسسة. وإن كائنات أخرى مغايرة لنا بإمكانها أن تقوم على فرضيات أساسية أخرى مخالفة لنا؛ شأن افتراض وجود أربعة أبعاد، مثلاً، وذلك على خلاف الثلاثة التي يفترضها الإنسان. وليس المطلوب في هذه الفرضيات أن تحقق ولا أن تدقق؛ فلا وجود لحق في ذاته، وإنما الحق في ذاته ضرب من اللامعنى، أو هو ضرب من الإحالة في المعنى. فلا توجد حقائق أساسية، إنما توجد شبائه أساسية أو مؤسسة. والأصل في الإنسان أن يخطئ لا أن يصيب، بل إن حاجاته عن الخطأ والصواب بمعزل.

إنما دخل الخطأ علينا من سقوطنا في هفوات اللغة (النحو) التي دفعتنا إلى التساؤل عن المخبَر المخفي وراء المظهَر، فكان أن طرحنا السؤال الخاطئ: من الذي يؤوّل إذاً؟ ذاك مجرد «شعر» في رأي نيتشه؛ أي «فرضية مجنحة»(٢٥٧)، وذلك لأنه يفترض ما لا حقيقة له؛ نعني وجود «ذات» وراء فعل «التقويم» و«التأويل» و«خلع المعنى»؛ وبالتالي شأنه أن يؤول بنا إلى نزعة إنسية. والحال عند نيتشه أننا لسنا نحن، على التحقيق، الذين «نُقَوِّم»؛ أي «نؤول» و«نمنح المعنى»، وإنما هي إرادة القوة فينا التي «تفعل»، وذلك بما ثبت من أمرنا من أننا نحن «مراكز» لإرادة القوة و«مكامن». فإرادة القوة هي التي تضطلع بفعل «التأويل»(٢٥٨).

إن إرادة القوة هي التي «تؤول»: فعندما يشتد عضد عضو ما ويستقوى،

---

(٢٥٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 231-232, para. 34 [247].

(٢٥٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 318, para. 27 [41].

(٢٥٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 239, para. 58.

(٢٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٥، الفقرة ١٣٣.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤، الفقرة ١٣٠، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 141, para. 2 [148].

يصير آنها إلى «تأويل» جديد لما يحيط به لم يتح له ضعفه السابق أن يقوم به. وإن التأويل بهذا لو أداة السيطرة على أمر ما والاستياد، وإن السيرورة العضوية لتفترض دوماً تأويلاً مستديماً(٢٥٩). وإن التأويل نفسه، بما هو ينم عن إرادة القوة، لهو ما يوجد على التحقيق ويقوّم، ولا يوجد «أمر» آخر وراءه. ووجوده لا يكون على نحو ما يكون عليه مفهوم «الوجود»؛ أي على نحو وجود أمر راسخ ثابت جامد، وإنما وجوده سيرورة (Processus)، وصيرورة (Devenir)، وانفعال (Passion). وإن «الذات»، التي افترضت وراء التأويل، هي نفسها «مخلوقة» تأويل و«صنيعته». إنها شيء مخلوق؛ أي مبسط مختزل، للدلالة على القوة التي تطرح وتضع وتختزل وتفكر. فالقوة هي الفعل الوحيد، وأداتها أو منظورها هو التأويل.

فقد تحصّل أن تعقلنا وإرادتنا وعواطفنا تتعلق بأحكام قيمنا. إنها أداة في خدمة سيد ذي رؤوس عديدة وأجزاء كثيرة ـ هو أحكام قيمتنا. وهذه تتناسب مع نوازعنا وشروط وجودها؛ أي مع ظروف الشخص وأساس النوع وأصل قيام الحياة(٢٦٠). فلا غرابة إذاً إن تساءل نيتشه: «ما قيمة أحكامنا القيمية وشرائعنا الخلقية؟ وما الذي ينتج عن هيمنتها؟ ولأجل من تهيمن؟ وفي صلة بماذا تفعل ذلك؟» وكان جوابه عبارة واحدة: «من أجل الحياة». ولا غرابة أن يستأنف السؤال: «وما الحياة؟» ويكون جوابه بعبارة واحدة: «الحياة إرادة قوة»(٢٦١). وما كان هذا ليعني عنده التسوية بين «القوة» و«الحياة»، فالكائنات غير العضوية (غير الحية) هي أيضا تعبير عن إرادة القوة(٢٦٢). ثم إن الحياة بما نصفها بأنها أكثر علواً وعمقاً وبساطة أو تعقيداً، هي نفسها حكم قيمة، أو قل: إننا ندخل إليها أحكام القيمة، ولا سيما أن التطور يقتضي كذلك الفقد والإضاعة والتلف(٢٦٣). وإن نوازعنا لبدورها تنحل، عند آخر التحليل، إلى إرادة القوة. فإرادة القوة هي الواقعة النهائية التي يمكن الارتداد إليها والإحالة عليها(٢٦٤). وكل الوظائف العضوية الأساسية إنما تختزل إلى إرادة القوة. وما

(٢٥٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 141, para. 2 [148].

(٢٦٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 404, para. 40 [69].

(٢٦١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 160, para. 2 [190].

(٢٦٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 231-232, para. 34 [247].

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٤، الفقرة ٣٤ [١٩٤].

(٢٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٨، الفقرة ٤٠ [١٦]، و Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 223-224, para. 19.

إرادة القوة سوى لفظة استعيرت للدلالة على أقوى النوازع التي لحدّ الآن وجهت التطور العضوي. وهو النازع الأعم والأعمق في كل نوع من الفعل والإرادة، والذي مع ذلك ظل لزمن طويل الأكثر تمنعاً عن المعرفة وخفاء. علماً أننا ما فتئنا نتبع دوماً آمره، هذا إن لم نكن نحن هذا الآمر نفسه(٢٦٥). بل إن إرادة القوة هي «أحد أقوى نوازع الحياة وأكثرها إثباتاً لها وتوكيداً»(٢٦٦). وإن كنه «الحقيقة» هو هذا الحكم أو التقويم: «اعتقد أن هذا الأمر أو ذاك هو على هذا النحو». وما يعبر عن نفسه هنا هو الشروط الضرورية للحفاظ على الذات والنمو. وكل جوارح المعرفة لدينا، وكل حواسنا، ليست إلا في خدمة هذا الحفاظ وذاك النمو: «أن يكون ثمة قدر كبير من الاعتقاد ضروري وإن أخطأ التقدير، وأن نكون مقتدرين، اقتداراً حاجيّاً، على أن نقوم ونحكم، وأن يستحيل تأتّي موطن للشك في القيم الأساسية: ذاك هو شرط كل كائن حي وشرط وجوده»(٢٦٧). كلا، ما كان الأمر ليتعلق بأن «نعلم» الشيء، وإنما مداره على أن نرسم له رسماً ونرقم له رقماً ونفرض على العماء نظاماً، وذلك حتى نشبع حاجاتنا العملية.

٣ ـ نقد القيم

تحصلت إذاً ضرورة إحداث أمرين: أولهما؛ استحداث «نقد القيم» بما هو تقويمها؛ أي بيان منشئها وأصلها وكيفية اشتغالها، أو قل: «تقويم» القيم، أو «تقويم التقويم»، وذلك ما دام أن القيم تقاويم. وثانيهما؛ تعيين البديل؛ أي محاولة «تجريب» تقويمات مضادة، والعمل على استحداث قيم بديلة(٢٦٨)، أو قل بالجملة: «تجاوز القيم السائدة، وقلب القيم التي اعتبرت أبدية»(٢٦٩).

والحق أن عبارة «نقد القيم» تحضر في أعمال نيتشه كلها بلا استثناء. فهي تخترق متنه اختراقاً. وهو يقصد بها «نقد كل أمر استُخِصَّ بالتقدير»؛ من أمر «حق» و«خير» و«معقول» و«جميل»، وضده «باطل» و«شر» و«غير معقول» و«ذميم»(٢٧٠)؛

(٢٦٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 240-241, para. 11 [96].
(٢٦٦) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (troisième dissertation), p. 162, para. 18.
(٢٦٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 83-84, para. 192.
(٢٦٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 183, para. 26 [47].
(٢٦٩) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 165, para. 203.
(٢٧٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 183, para. 26 [47].

مع استشكال قيمته: «ما قيمة أحكامنا القيمية؟»(٢٧١) أي ما قيمة الشأن الحق والخير والجميل والمعقول والمقدس...؟ وهو يقصد بإعمال مفهوم «النقد» أيضاً مضمون العبارة: «يلزم إخضاع أحكام القيم نفسها (وهي أساس التقويم) إلى النقد»(٢٧٢)؛ وذلك من خلال محاولة الإجابة عن التساؤلات التالية: ما الذي تفيده، عامة، كل التقويمات الإنسانية؟ وما الذي تعنيه، خاصة، القيم التي انتصرت وسادت؟ وما الذي تشي به القيم عن ظروف الحياة؛ عنينا حياة الفرد أولاً، وحياة الإنسانية ثانياً، وحياة الكون ثالثاً؟ أو قل: إن نقد القيم يتعلق بطرح التساؤلات التالية: ما الذي يعنيه الحكم بقيمة معينة على أمر ما؟ وما الذي تفيده القيم التي اعتبرت لحد الآن الأعلى والأجل؟ ومن أين تأتت القيم التي اعتبرت لحد الآن الأقدس؟ ولماذا اختفت القيم المضادة وأفلت وتلاشت(٢٧٣)؟ ذلك أنه طيلة التاريخ ـ ويا للغرابة! ـ لم يتم التساؤل عن «قيمة القيم» نفسها. والسبب في ذلك، أنها اعتبرت معطاة سلفاً موهوبة لا مكسوبة؛ أي أنها عدت أمراً واقعاً حاصلاً بمعزل عن كل سؤال؛ مثل اعتبار «الإنسان الطيب» أكثر قيمة وأعلى شرفاً من «الإنسان الشرير» ـ «أعلى» و«أشرف» ـ بمعنى أن به يتحقق تقدم الإنسان ورقيه ونفعه. وقد طرح نيتشه السؤال النقدي الذي به استشكل هذا الموضع المشترك وعاكسه: وماذا لو كان النقيض هو الأحق؛ أي ماذا لو كان «الإنسان الطيب» أمارة التراجع والتقهقر(٢٧٤)؟

تلك تساؤلات واستشكالات إن تؤملت ظهر أنها دائرة على أمور ثلاثة: المعنى والأصل والضد. هذا مع سابق العلم أن بينها تعالقات ووشائج: فمعنى القيم لا ينكشف إلا بفحص أصلها ومجابهتها بضدها. وقد سبق أن ذكرنا أن معنى القيم يتحدد بأصلها؛ أي بجنيالوجيتها، وفصّلنا القول في هذه الجنيالوجيا بذكرنا أن أصل القيم نوازع، وهي نوازع منوطة بحاجات حيوية؛ فليطلب التفصيل من مظانه. كما ذكرنا أن دلالة القيم إنما تعكس إرادة القوة التي سادت في زمن من الأزمان: إن كانت قوة صادرة عن فيض صحة وإفضال فهي قيم أرستقراطية ملوكية خاصية، وإلا فهي قيم سفلية سوقية عامية. غير أن ههنا صعوبة كبرى واجهت البشرية: إن كل القيم اتخذت صورة

(٢٧١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 160, para. 2 [190].

(٢٧٢) المصدر نفسه، ص ١٦١، الفقرة ٢ [١٩١].

(٢٧٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 268, para. 17 [2].

(٢٧٤) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (avant-propos), pp. 14-15, para. 6.

إرادة قوة. لكن ههنا إرادة القوة الحقة وإرادة القوة الشبيهة. فكيف السبيل إلى استبيان أمرهما؟

الحال أن ههنا أمرين للاعتبار: أولهما؛ النظر في النازع الذي يختفي خلف نازع آخر. كل نازع سيد يستخدم النوازع الأخرى أدوات له وحاشية ووسيلة. وهو غالباً ما يختفي وراءها لحاجته إليها، بل قد يختفي وراء ضديده؛ مثل أن تختفي الشهوة الجسمانية أو تشهّي السلطة والرغبة في الاستياد وراء سيادة القيم المسيحية(٢٧٥). وثانيهما؛ أنه لئن أمكن، من الناحية المبدئية، تمييز القيم الناتجة عن فيض القوة وعن ضمورها لبينونتهما، فإنه، من الناحية التاريخية، اعتاص الأمر لخلط الناس بينهما. وتلك «واقعة مريعة». وقد أمكن الخلط بسبب ابتدار الإنسان الواهن الضعيف إلى الفعل والنشاط والحيوية، متظاهراً ممثلاً مفتعلاً لضرب من الحيوية الكذابة، متوسلاً الترهيب والتخويف بفكرة «العالم الآخر». ها أنت تجد العابد المهووس والمتعصب الغادر والممسوس والعصابي يتوسل فكرة «الألوهة» ليتبدى وكأنه يمثل طرازاً قوياً من الطرازات البشرية؛ إلهياً حكيماً نورانياً مخيفاً مريباً متربصاً متسلطاً مهيمناً مسيطراً. ها أنت تجد قوة ظاهرة شبيهية لا تكمن وراءها نوازع قوية، وإنما بالضد نوازع مرض وعصاب ووسواس ووهن جسدي وعصبي وروحي. وإنها لأشبه بحال السكر الذي يجعل السكران يأنس في نفسه القوة، وما القوة أنس بل دوار الخمرة لعب به، وما الجراءة أنس من نفسه، وإنما سيادة موهومة وسفاهة حاصلة(٢٧٦). فقد تحصل لنا، أن إرادة القوة تتبدى تبدياً مثنوياً في كتابة نيتشه: إرادة قوة ماكرة خداعة نمّت عن وهن وضعف ودناءة همة. وتلك إرادة قوة العبيد. وإرادة قوة بذالة معطاء نمّت عن نضح قوة وطلب علو وبعد همة. وتلك إرادة قوة السادة. فليعتبر هذا التمايز.

٤ ـ من نقد القيم إلى قلبها

تساءل نيتشه في كتاب **العلم المرح**: «ما الذي نؤمن به»؟، وأجاب بما يلي: إن ما نؤمن به هو أن «علينا أن نعيد تحديد وزن الأشياء وقيمتها»(٢٧٧). تلك هي، على التحقيق والتدقيق، مسألة «معيار القيم». وهي مسألة متعلقة

(٢٧٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 319, para. 278.

(٢٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٧، الفقرة ٥٤٧.

(٢٧٧) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 185, para. 269.

بالتشكيك في القيم السائدة؛ أي بضرورة الشك فيما إذا لم تكن التقويمات مجرد «تقويمات سطحية» و«منظورات مؤقتة» مأخوذة على جهة نظر مخصوصة، أو قل: على جهة نظر الشخص الضعيف السفلي، لا الفرد القوي العلوي(٢٧٨). فلماذا لا نجرب إذاً قلب المنظور؛ أي النظر إلى القيم من جهة الأعلى؟ يتساءل نيتشه: «بماذا نقيس القيمة قياساً موضوعياً أكيداً؟»، ويجيب: بكم القوة التي نُميّت ونظّمت(٢٧٩). ولهذا، فإنه على واضع القيم أن يسائل نفسه: «أتنشأ القيم عن إفضال وإفاضة، أم عن حاجة وخصاصة؟ أتنشأ عن الرغبة في أن يكون المرء شاهداً، وأن يضرب إلى الأمور بيده يأخذ بزمامها، أم تتنشأ عن الرغبة في أن يغضّ بصره، وأن يبتعد ويتوارى؟ أتنشأ «عفوياً» عن القوة المتراكمة، أم هي نتاج وأثر رد فعل؟ وبالجملة، أهي ناجمة عن قوة، أم ناتجة عن وهن(٢٨٠)؟ هذا مثال عن قيمتين (الخير/ الشر) يستفسر نيتشه عن كنههما: وفق أية شروط أبدع الإنسان هذين الحكمين القيميين؟ وما قيمتهما في ذاتهما؟ أعملا على تطوير الإنسان والدفع به قدماً، أم بالضد نمّا عن شقوة الحياة وخصاصتها(٢٨١)؟ هذا مع سابق العلم أن مسألة «المعيار» هذه متعلقة بمسألة «تعدد المنظورات». ذلك أن المطلوب في أمر مسألة معرفة، ما قيمة هذه الشرعة من شرائع القيم، هو مدى خدمتها الجماعة التي وضعتها... مثال ذلك، أن أمراً ما يعتبر ذا قيمة وبال من جهة نظر حظوظ دوام عرقٍ ما (أو من جهة نظر تنمية قوى تكيفه مع مناخ معين، أو الحفاظ على أكبر عدد ممكن من الأفراد المؤمنين به)، لن يكون ذا بال أو قيمة بالنظر إلى بغية إقامة طراز قوي من الأفراد... وذلك بداعٍ من المباينة الحاصلة بين مطالب عيش الأغلبية والأقلية والسوقة والخاصة(٢٨٢).

تحصل أن القيم دالة إرادة القوة. لكن ههنا، على التحقيق، إرادتين للقوة نابعتين عن نازعين مختلفين: الأولى تعبر عن القوة، والثانية تنمّ عن العجز. الواحدة منهما تشي بقوة بنية وإفاضة قوة وعظمة. ولذلك تتولد في أنفس العاجزين أغلال وأحقاد وكراهية تتخذ صورة كراهية «عقلية» أو «ذهنية» لا جسدية؛ وذلك لأن قوة هؤلاء العبيد الحاقدين تكمن في عقلهم وسمُّهم يوجد

(٢٧٨) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 29, para. 2.

(٢٧٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 312, para. 259.

(٢٨٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩١-١٩٢ الفقرة ٥٠٨.

(٢٨١) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (avant-propos), p. 10, para. 3.

(٢٨٢) Ibid., (première dissertation), p. 57, para. 17.

في ذهنهم. فهم أكبر حقدة في تاريخ البشرية، إلا أنهم دهاة ماكرون. ومن شأن حقدهم أن يوجهوه ضد «النبلاء» و«الأقوياء» و«الأسياد» و«المتسيدين» و«المهيمنين» و«المسيطرين» يسعون إلى «قلب» قيم هؤلاء بتوسل الانتقام العقلي الذهني بامتياز؛ وذلك بحيث لا يصير الأمر «الطيب» هو الشأن النبيل الجميل السعيد الذي أحبته الآلهة، وإنما بالضد، يستحيل الشأن الطيب إلى الأمر الشقي الفقير العاجز الرذل التقي الذي باركته الآلهة، والذي عادى الأول بما هو الشأن الجبار المتكبر المهيمن الشرير القاسي المتعدي الكافر الفاسق الملعون. ولئن كانت القيم الأرستقراطية ناتجة عن «الفعل» و«الابتدار» و«الجراءة»؛ أي عن قول: «نعم» للحياة، قول المنتصر الظافر المبادر الجريء الفاعل، فإن القيم الثواني، بالضد، ناجمة عن رد الفعل؛ أي عن الغل والحقد ضد فعل الأوائل. فهي «لا تفعل» ـ أو بالأحرى لا تستجيب ـ إلا بمثير خارجي، وإنها لتقول: «لا» للغير القوي.

ههنا إذاً قيم «إنسان الفعل»، أو «الإنسان الفاعل» الأقوى والأشجع والأنبل العلي الهمة، وقيم «إنسان رد الفعل»، أو «الإنسان الردي» بما هو الإنسان الرذل النذل الحقود الدني الهمة(٢٨٣). ولئن كانت القيم الأولى قيماً أرستقراطية ملوكية خاصية؛ أي قيم السادة، فإن القيم الثواني قيم سوقية سفلية عامية؛ أي قيم العبيد. هذا مع متقدم العلم أن قيم العبيد تظهر عندما يصير الغل والحقد خالق القيم. وبئس ما خلق! وإن الغل رد فعل ضد فاعل، وما هو بفعل. وإن رد الفعل شأن الإنسان العاجز الذي ينتقم بخياله وذهنه وحيلته، ويواسي نفسه عن غياب مقدرته على الفعل والابتدار. ولئن كان كل تقويم أرستقراطي ينشأ عن قول: «نعم» منتصرة مزدهية، فإن قيم العبيد تنشأ عن قول: «لا» لخارج أو آخَر أو غير مخالف للذات. وهذه «اللا» عندها الفعل الخلاق. وإنها لفي حاجة إلى عالم معاد وخارجي؛ أي أنها في حاجة إلى مثيرات خارجية حتى تحدث رد فعل، وإلا فإنها لا تقدر على أن تنهض بفعل وتبادر من تلقاء ذاتها. وبالضد، التقويم الأرستقراطي يفعل ويتطور وينمو على جهة العفو، لا يبحث له عن ضديد ولا نقيض، وإنما هو يقول: «نعم» لنفسه بحبور وانشراح ورضا، ولا يعنى بشأن الغير، ولا يجد في ردود أفعال الغير ـ إن هو نظر فيها، وقلما ينظر، وإن هو نظر نظر لاحقاً لا بادئاً ـ إلا أمراً هامشياً ظلياً نذلاً رذلاً مسفاً سوقياً، وذلك إذا

(٢٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٧، الفقرة ١٧.

ما قورن بمفهومه الإيجابي الفاعل الذي ينضح حياة وهوى[٢٨٤].

وبعد وقبل، ما هي القيم التي هيمنت لحد الآن؟ الحق أن القيم التي هيمنت لحد الآن اتسمت بسمتين اثنتين متضايفتين: أولاهما؛ أنها كانت قيم العوام ضد الخواص. هذا مع سابق العلم أن الأصل في القيم أن تكون أعلى كم من القوة أمكن الإنسان الطراز، لا الإنسانية العامة، أن يستدمجه في ذاته ويجسده ويمثله. ونحن نقول: «الإنسان الخاصي» هنا، لا الإنسانية العامة، لأن هذه ليست سوى وسيلة لا غاية. وإن البغية تحقق «الطراز» البشري الفردي الخاص الملوكي الأرستقراطي. فليست البشرية بهذا الاعتبار سوى مادة للتجارب شاهدة على الكم الهائل من الفاشلين. وإن القيم ظلت، بعامة، متعلقة بالعامة، وإن عليها، إن أرادت أن تكون قيماً حقة، أن تتخلص من عاميتها وسوقيتها هذه حتى تصير أرستقراطية وملوكية[٢٨٥].

وثاني سمة ميزت القيم المهيمنة؛ أنها كانت قيماً معادية للحياة ضدية، ولم تكن قيماً احتفالية بالحياة احتفائية. ههنا على التحقيق طريق القيم الهندية ـ أو البوذية ـ وطريق القيم اليونانية: الأولى نهضت على انحطاط النوازع وبيدودتها ووهنها وهوانها وتعبها. . . والثانية أفادت من الإقبال على الإقرار بجوانب الوجود الصارمة المرعبة القاسية المُشْكَلَة، بما هو إقبال نتج عن فضل صحة وفيض عظمة وامتلاء وجود. لنقل: ههنا أحكام قيمة الأرستقراطية المحاربة القائمة على «بنية جسمانية قوية» و«صحة مزدهرة مستفيضة»؛ مع توسل كل ما هو ضروري للحفاظ عليها وتنميتها؛ من حرب ومغامرة وصيد ورقص ومنافسات رياضية وألعاب؛ أي كل ما من شأنه أن ينهض على نشاط جسماني قوي حر سعيد حيث يتساوى الشأن «الطيب» و«النبيل» و«الجميل» و«السعيد» و«المفضل عند الآلهة»[٢٨٦]. وههنا أحكام قيمة نسكية عبودية شأنها أنها نهضت على الوهن والضعف، وقامت على الشفقة والإحسان والتوادّ؛ وذلك بحيث قلبت المعادلة الأولى، وذلك يجعلها الشأن «الطيب» هو الأمر «المبتئس» «الفقير» «العاجز» «الرذل» «المقاسي» «المريض» المفضل عند الآلهة، وتفضيلها له، بينما الشأن النبيل القوي يصير عندها هو الأمر الشرير القاسي الكافر المارق.

---

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٥، الفقرة ١٠.

(٢٨٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 166, para. 442.

(٢٨٦) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (première dissertation), p. 30, para. 7.

والحق أن هذه القيم هي التي كتبت لها السيطرة عبر تاريخ البشرية ـ اللهم إلا في فترات نادرة حددها نيتشه في خمس أو ست: هي العهد اليوناني، والعهد الروماني، وعهد المورسكيين، والعهد الوسيط الجرماني، وعهد النهضة، وعهد الأرستقراطية الفرنسية (القرن السابع عشر). والحال أن التاريخ البشري، إن حُقق أمره، وجد أنه ما كان هو إلا «عوداً أبدياً» لهذه القيم الضعيفة المعبرة عن الانحطاط والمرض. فهذه الظواهر من الانحطاط والمرض عملت في كل الأوقات على صنع نظام شمولي لأحكام القيم؛ إذ انتصر الانحطاط وشكل لذاته احتياطاً تاريخياً مهولاً حياً دائم السريان. وفي هذا الأمر زيغ جماعي جعل البشرية تحيا غريبة عن نوازعها الأصلية الأساسية. وإن هذا الانحطاط العام في تقدير القيم هو «محط السؤال الأكثر خطورة»، وإنه «اللغز الحقيقي الذي يطرحه الحيوان الإنساني على فيلسوف القيم»[(٢٨٧)].

والحق أن كل «القيم العليا» التي تهيمن على البشرية، أو على الأقل على البشرية المدجنة، يمكن أن ترد إلى أحكام أناس بلهاء أغبياء؛ مثل قيمة «الفضيلة»، و«نكران الذات»، و«الرحمة»، و«الشفقة»، و«الطيبة»، وما إليها... فما تنمّ هذه إلا عن نكران الحياة. وإن المشكلة التي طالما ظلت تؤرق نيتشه هي: كيف أمكن هؤلاء المعتوهين أن يتمكنوا من أن يصيروا مرجع تشريع البشرية في مجال القيم؟ كيف أمكن أولئك، الذين ديدنهم أن يكونوا في أرذل دركات البشرية، أن يستحوذوا على القوة ويرهبوا بها طلائعها؟ كيف أمكن نازع الحيوان الإنسي أن يسير قدماً والرأس إلى الأسفل[(٢٨٨)]؟

وما كانت قيم الحداثة من التاريخ بدعاً، وإنما هي بالضد أثبتت القاعدة. فقيم الحداثة، شأنها شأن القيم التي هيمنت طيلة تاريخ البشرية، إنما دلت على الإنسان الحديث وعلى فيزيولوجيته: إنسان وهن منهك ضعيف... مما دل على انتصار نوازع الانحطاط على نوازع الحياة الصاعدة. أكثر من هذا، دل الأمر على تخشب القيم الحديثة، بما هي قيم السوقة، وتصلّبها وتيبسها وتحجرها. وإنها لمؤدية بالبشرية، لا محالة، إلى هلاك وهي التي الغالب عليها أن تؤمن بها[(٢٨٩)]. وإن استمراء البشرية لها يجعل منها ناموساً مقدساً

(٢٨٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 189-190, para. 504.

(٢٨٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٠ ـ ١٩١، الفقرة ٥٠٥.

(٢٨٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 195, para. 34 [140].

حقانياً. وإن من ديدنها، إن نُسيت ولم يُستذكر أصلها، أن تسود وتهيمن وتعلو ولا يعلى عليها. والأنكى من هذا، أنه التبس على الإنسان أمرها. فشأن الحداثة أنها هي الشاهدة على التباس القيم بحيث تتبدى قوية وهي الوهناء. وإن عهد الحداثة هو عهد التباس القيم واشتباهها واشتكالها. فكان لا بد من أن يهوي عليها نيتشه بمطرقة «النقد». ذاك عنده هو ما سماه المرار العديدة: «نقد القيم الحديثة»؛ يعني به نقد تراتبية القيم وسيادتها.

قال نيتشه: «في هذه الفترة الوضيعة، على الروح الرفيعة المنشأ أن تضع على أولويات مشاريعها النظر في فكرة تراتبية القيم»[٢٩٠]. والحق أن ضرورة قلب التراتبية ـ قلب القيم ـ ذاك هو مشروع نيتشه الذي وضعه بين يدي «الإنسان العظيم»[٢٩١] وفيلسوف القيم المشرع، اللذين جسدهما معاً زرادشت: المؤرخ للقيم، وناقدها، ومعيد ترتيبها: نعني مشروع الفيلسوف المتطبب للقيم بما المطلوب منه «حل مشكلة القيم»؛ وبالتالي «تحديد تراتبيتها»[٢٩٢].

والحال أن مشروع «قلب القيم» هذا لو المشروع الذي طالما تبناه نيتشه، وذلك من بادئة شبابه إلى عهد كهولته. ولعله المشروع الذي ظل يرافقه من صحوه حتى بدء سكره. أكثر من هذا، إنه المشروع الذي ازدادت أهميته لديه بمرور سنوات عمره القصيرة، وما مشروع «إرادة القوة» الذي يحمل عنواناً فرعياً له هو «محاولة لقلب جميع القيم»، والذي لم يكتب له أبداً أن يؤلف أو ينضد، إلا الشاهد على جواز إطلاق هذا القول. وبالفعل، تكاد فكرة «قلب القيم» هذه تشكل لازمة أعمال الفيلسوف. والحال أن هذه الفكرة مبنية على مقدمة أساسية، مفادها أن مهمة الفيلسوف التطبيب للحضارة والتشريع لها، وذلك بالكشف عن الوهن الذي يصيبها وإشفائه؛ أي تشخيص الأدواء ووصف الأدوية؛ علماً أن أصل الداء في القيم، فوهن الحضارة من وهن القيم. والحال أن ما ساد من القيم حتى اليوم انغرس في الناس حتى صار لهم جسداً. ولما لم يكن الإنسان مجرد فرد أوحد، إذ هو مجموع عضوي يدوم عبر سلالة معينة، فإن هذه القيم صارت له مزاجاً وعقيدة. وإن بقاءها وديمومتها، بالرغم من التعديلات والتحويرات التي حقتها، معناه أن «نظام التأويل» لم يتبدل ولا هو تغير. هذا مع متقدم العلم أن من شأن من لا يتبدل،

---

(٢٩٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 244, para. 26 [260].

(٢٩١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧، الفقرة ٢٦ [٣٤٤].

(٢٩٢) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (première dissertation), p. 57, para. 17.

مع تبدل الواقع، أن يكون فيه هلاك للحياة. ولذلك لزم تغيير نظام التأويل هذا(٢٩٣). ولما كانت قيمة العالم تكمن في التأويل الذي نخلعه عليه، ولما كانت التأويلات المتوارثة تقديرات منظورية لعبت دور الحفاظ على الحياة؛ أي دور إرادة القوة، وكنا نريد الزيادة فيها؛ فإن كل ما من شأنه أن يعلي من قدر الإنسان إنما يتطلب الانتصار على التأويلات الضيقة، وكل زيادة لصلابة القوة من شأنه أن يفتح منظورات جديدة وأن يؤدي إلى اعتناق آفاق جديدة(٢٩٤). وما ذاك بالأمر الممكن إلا بالتشريع لقيم جديدة بديلة. ذلك أن «جهد كبار المفكرين انصبّ دوماً على التشريع؛ أي على قياس الأشياء وتقدير العملة ووزنها»(٢٩٥). ولهذا قال نيتشه: «إني لَذاك الذي قيضته الأقدار وفوضته تحديد قيم القرون المقبلة»(٢٩٦).

وكان القدماء قد قوموا الوجود بما هو - بالرغم من غلظته وقسوته وفظاظته، وبالرغم من جوانبه الصارمة المريعة القاسية - باعث على الحياة طالب لفضل قوة ومزيد صحة وعافية. وإن في ذلك «وجهه الإشكالي». فالوجود كان دوماً مشكلاً في ناظر الإنسان. وقد قاد هذا الطابع المشكل القدماء؛ من أشكال هرقليطس وأمباذوقليس، إلى القول بالنزعة التشاؤمية. بيد أنها كانت «تشاؤمية القوة» لا «تشاؤمية الضعف»؛ أي أنها كانت تشاؤمية الإقبال على الحياة لا الإدبار(٢٩٧). ولما كان المحدثون، بالضد، قد قوموا الوجود سلباً، فذهبوا إلى عدمه القيمة؛ أي إلى القول بالعدمية(٢٩٨) - وبذلك صار «حكم قدماء الفلاسفة الإغريق على قيمة الوجود يفضل حكم المحدثين» - صار المطلوب التطبيب لهذه القيم.. وليس من علاج ضد أدوائها سوى إخضاعها لعملية «قلب»؛ نعني «قلب جميع القيم المعمول بها حتى الآن»(٢٩٩).

---

(٢٩٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 269, para. 147.

(٢٩٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٩، الفقرة ١٦٧.

(٢٩٥) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, collection folio essais; 206 ([Paris]: Gallimard, 1992), tome 3: *Schopenhauer éducateur*, pp. 37-38, para. 3.

(٢٩٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 5, para. 11.

(٢٩٧) «Essai d'autocritique, 1886, IV,» dans: Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), p. 168.

(٢٩٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 38, para. 3.

(٢٩٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 106, para. 14 [136].

والحال أن «قلب» القيم، على التحقيق، هو «قلب للقلب». فالذي «قلب القيم» هم العبيد؛ إذ هم صيروا قيم قوة الأرستقراطية شيطانية، وصيروا قيمهم القائمة على قلب القيم الأرستقراطية الطبيعية الأصيلة قيماً رحمانية ملاكية. هذا مع سابق العلم أن الأصل في القيم أرستقراطيتها، وأن التاريخ أفسدها وجعل أعزة الأرستقراطية أذلة. ولذلك فإن «قلب القيم» ـ الذي ثبت أنه، على التحقيق، «قلب قلب» ـ إنما هو «تطبيع للقيم»؛ أي عود بها إلى بادئتها الطبيعية[٣٠٠].

ومن شأن هذا «القلب» أن يمس جانبين اثنين: جانب «التراتبية»، وجانب «المعيار». فأما الجانب الأول، فإنه من المعلوم أن استقراء لشرعة القيم التي كتب لها أن تسود عبر حقب التاريخ الطويلة يكشف هيمنة القيم الخلقية واستتباعها بقية القيم الأخرى واستعبادها؛ بما فيها القيم الجمالية. فسواء في مجال النوازع السياسية، أو أحكام القيمة الاجتماعية، وسواء في مجال الفنون أو العلوم أو الفلسفة، فإن الغلبة كانت دوماً للقيم الأخلاقية. فالقيم الأخلاقية عدّت، لحد اليوم، أعلى القيم[٣٠١]. و«قلب التراتبية» يتم بإعادة النظر في المنزلة الدونية التي تحتلها القيم الجمالية التي صارت مستتبعة للقيم الخلقية مستعبدة. وإن صورة الوجود الجديدة، بما هو بدع للإنسان، تقتضي منا الحكم على هذا العالم الذي ابتدعناه ابتداعاً بأنه «جميل» أو «ذميم»، بما معناه أنه «صالح» للحياة أو «غير صالح»؛ أي «حيوي» أو «مميت»؛ وذلك بمعزل عن حكم «الخير» أو «الشر»؛ أي بمبعد عن كل حكم خلقي. إذ «لما كان الوجود عملاً فنياً، فإنه لم يلزم أن يسقط، بأي حال من الأحوال، تحت طائلة المحاكمة الخلقية»[٣٠٢]. أكثر من هذا، تصير الأخلاق نفسها تقوم تبعاً لمعيار جمالي؛ أي تصير تقاس بمعيار الحياة، هذه تمجد الحياة وتلك تهجرها. ومعنى هذا، صيرورة التقويمات الجمالية أهم من التقويمات الخلقية. أَوَليس ديدن الإنسان أن يلتذ للأمر المنظم القابل لشمول النظر، وأن يرتمض للشأن المحدد، ويسعد للأمر المتكرر؟ أَوَليست هذه القيم ـ النظام والشمولية والتحديد والتكرار ـ قيماً جمالية لا خلقية؟ أَوَليست كل الكائنات العضوية ترتاح لها بما هي أمر سارّ، بل ومفيد للحياة وحيوي؟ فما هو معروف على الوجه المجمل يفيد رضا النفس، مثل ما هو مرئي ممتلك. قد تحصل بهذا،

---

(٣٠٠) المصدر نفسه، ص ١٠٨، الفقرة ١٤ [١٣٨].

(٣٠١) المصدر نفسه، ص ٧٦، الفقرة ١٤ [١٠٣].

(٣٠٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 285, para. 36 [10].

أن القاعدة هنا التقويم الجمالي، وحتى التقويم المنطقي (الحساب، الهندسة) إنما قام عليه(٣٠٣). وهذا ما عبر عنه نيتشه بقوله: إن الحياة ظاهرة جمالية؛ أي أنها روح بناءة من شأنها أن تدفع الإنسان إلى طلب البناء والإيجاب حتى في أسوأ الظروف(٣٠٤). فإذاً لا سبيل إلى الإعلاء، أخلاقياً، من شأن «الحق» والإسفاف بأمر «الباطل» و«الكذب» و«التدليس» و«البهتان»... علماً أن هذه القيم ضرورية للحياة، وأن لا أفضلية لتلك على هذه.

أكثر من هذا، لئن تؤملت القيم الأخلاقية حق التأمل لظهرت أنها بدورها «خداعة» و«مدلسة» و«مموهة»... وأن «إرادة الحق» ليست، على التحقيق، قوة أخلاقية، ولا هي مستملاة من الضمير الخلقي المزعوم، وإنما هي أيضاً شكل من أشكال إرادة القوة؛ وبالتالي ما كانت بالأخلاقية. هذا إن لم نذكر أنها مجرد رد فعل للضعفاء ضد الأقوياء، وأنها، بالتالي، العبارة عن نازع انحطاط وأفول. وفوق هذا وذلك، فإن هذه التراتبية التي تجعل من القيم الأخلاقية القيم العليا تراتبية لا أخلاقية. لهذه الأسباب مجتمعة أعلن نيتشه الحرب على ذلك التصور القائل بأن «القيم الأخلاقية هي القيم العلياء»(٣٠٥)؛ أي أنه سعى إلى تجاوز «الآراء الأخلاقية الاعتباطية المسبقة»؛ وبالتالي أراد أن يتحقق له «الانتصار على الأخلاق». أما بعد، «نحن مطالبون اليوم بإعادة فحص التأكيد القائل: إن القيم الأخلاقية هي القيم العليا»؛ وبالتالي نحن مطالبون بإعادة النظر في ما كانه الإنسان حتى الآن. هذا مع سابق العلم أن «الإنسان كان لحد الآن الكائن الأخلاقي»(٣٠٦).

فهلّا من معيار جديد للقيم إذاً؟ يطرح نيتشه فكرة «إمكان إقامة نظام علمي للقيم تترتب فيه بحسب سلم للقوة عددي وكمي»؛ وذلك بحيث كلما صعدنا الدرج إلا شهد ذلك على فيض قوة ومزيد، وبالضد كلما نزلنا الدرك إلا شهد على خور قوة ووهن(٣٠٧). ذلك عنده هو «سلم القيم الطبيعي» الذي يجعل من أعلى طراز بشري الطراز المكتمل الجسد والسعيد(٣٠٨). وهو مرقاة

(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٩-٢٤٠، الفقرة ٣٥ [٣].
(٣٠٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 146, para. 25 [438].
(٣٠٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 76, para. 14 [103].
(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٤، الفقرة ٢٣ [٣].
(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ٧٦، الفقرة ٤ [١٠٥].
(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٧، الفقرة ١٤ [١].

تحترم «القيم الطبيعية» التي تشي بالإحساسات التي تقول: «نعم» للحياة؛ من إحساس بالجذل والفرحة والصحة والمحبة والعداوة والحرب والتقدير وسائر العوائد الحسنة القوية، كما تنضح بقوة الفكر والإرادة والعزيمة والتشبث بالأرض والاعتراف للحياة بالجميل؛ أي أنها تعكس كل أمر خصب غني معطاء مفضال ديدنه أن يهب ويملأ وينمي ويزيد ويخلد الحياة ويؤلهها(٣٠٩). وبالجملة، في هذه المرقاة تصير «القوة» المفهوم الأساس الذي عليه مدار كل أمر، كما تصير القيم عن الخير والشر بمعزل، أو قل: تصير «القوة» هي المفهوم المضاد لمفهومي «الخير» و«الشر»(٣١٠).

والحال أن الممعن النظر في عمل قالب القيم هذا ليجده أشبه ما يكون بعمل الخيميائي الذي شأنه أن يحول المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة. وإن ديدنه لتحويل القيم التي كانت لحد الآن مبغوضة مكروهة ملفوظة تشكل «مملكة الشيطان» ـ مملكة الشر والقسوة والجبروت والمخيلة... ـ من قيم خسيسة إلى قيم نفيسة. وإن الخيميائي نيتشه هو الذي يتكفل بتسويغ هذا العمل التحويلي. فضد «إرادة الحق»، ينبه إلى أهمية «الجهل» بما هو وسيلة للحفاظ على الذات؛ إذ لولا الجهل لما تحصل ثمة إمكان لقيام أسس الحفاظ على الذات؛ أي الأخطاء الحيوية المفيدة القائمة على التبسيط والتوهيم والتأويل. وإنه لعلى الإنسان امتلاك «إرادة الجهل» وتعلمها؛ إذ من غير الجهل تصير الحياة مستحيلة. فهو شرط ضروري ليحافظ الكائن الحي على ذاته وينمو ويزدهر. وعلى الكائن الحي أن يحيط ذاته بسياج من الجهل قوي متين منيع يحميه ويصد عنه الحقيقة التي تميته وتقتله(٣١١). وضد «إرادة الخير»، وتابعها «الشفقة»، يؤكد نيتشه أنه لا يوجد لدى الكائنات، من نباتات وحيوانات، سوى الضد؛ نعني عدم المبالاة والخشونة والقساوة. فهي ما تتوقف عليه حياتها لا القيم المثالية المميتة. وللقائلين: إن لفي القسوة دلالة على «الأمر الشيطاني» الذي يختلس ذواتنا ويتلبس بها، وإن علينا التخلص منه، يجيب نيتشه بأن الأمر الشيطاني، شأنه شأن الأمر الرحماني، كلاهما جزء من الكائن الحي ووجوده، وأن علينا إرادته وتعلمه والتلذذ به(٣١٢). وضد «إرادة التعقل»

(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٩، الفقرة ١٤ [١١].
(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٤، الفقرة ٢٣ [٣].
(٣١١) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 254, para. 26 [294].
(٣١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٤، الفقرة ٢٦ [٢٩٥].

أو الحكمة، يشدّد نيتشه على أن الوجود إنما شأنه أن يشهد على التبذير والإفراط والغلظة والقسوة والحمقة، بل إن العقل نفسه إن هو إلا حالة خاصة من أحوال الجنون، هذا إن لم يكن أسوأ حالاته... وضد «إرادة الجمال»، يذهب نيتشه إلى أن من شأن الوجود ألا يشهد إلا على تطور الأشكال المتنوعة التطور الفظ الفج السمج، وأن الشأن الجميل ما كان بشيء سوى الأمر الأكثر قوة، وأن المنتصر ملذ لنا لأنه خالق للطراز... وهاك أمثلة أخرى: خذ، مثلاً، مسألة الصحة أو الصدق. إن الشيء الأول والأكثر أهمية هو على التحقيق بالضد؛ نعني إرادة الأمر الظاهر وما تستلزمه من إقامة منظورات للرؤية وقوانين؛ أي وضع اللاحق بمثابة الحق. وخذ مسألة العدالة؛ إن الأمر الأهم ليس هو إرادة المساواة، بل هو إرادة التفوق. وإن ذاك الذي شأنه أن يحكم ـ المتفوق ـ هو ذاك الذي يقيم العدالة، وما قاسَ بمقياس الضعيف، بل بمقياسه قاس. وخذ مسألة التعاطف والشفقة؛ فالذي يوجه الإنسان ويهديه هو، بدءاً، نازع القسوة العميق الذي يقتضي الاستلذاذ بآلام الغير؛ علما أن الأصل هو عدم المبالاة اتجاه كل ما خالف الذات وغايرها. وأخيراً، هذا «الإنسان الطيب»، الذي طالما بجله المفكرون الأخلاقيون، إن تؤمل أمره، ظهر أنه ليس سوى إنسان القطيع؛ أي ذاك الذي يفضل القيم القطيعية بما هي ما يسمح بتصيير الكائن كائناً اجتماعياً. أما الصفات الحقة؛ نعني الصفات الملوكية الفردية الأرستقراطية، فلا يستطيع أن يقدرها سوى الأسياد الذين يجدونها قائمة في ذواتهم؛ نعني الخشونة لا الرعونة، والمروءة لا الميوعة، والإصرار لا التنازل، والابتعاد عن العوامّ لا التقحّم...

ولئن قيل: إن الأصل في الإنسان أنه كائن فاسد يغلب على طبعه الشر، وأنه أفظع الحيوانات شراسة من حيث إنه يعمد إلى التدليس والإخفاء والقسوة والجفاء، فإن نيتشه يجيب: أن يكون الانسان شريراً؛ ذاك أمر يبعث على الأمل! فالإنسان الطيب إنما هو صورة مخجلة عن الإنسان تثير في النفس الغثيان وتنذر بنهايته[٣١٣]. ولئن قيل أيضاً: إن طبيعة الإنسان فاسدة، كان جواب نيتشه: لعله في هذا التوصيف عزاء وسلوى، وذلك لأنه سيما قوته وسمته[٣١٤]. فإذاً، الأشياء التي عدت لحد الآن الأجل والأسمى ـ القيم ـ مثل «الحق» و«الخير» و«المعقول» و«الجميل»، تبدت، بما هي مجرد حالات خاصة لقوى معارضة، قوى تسعى إلى

---

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ٤٢، الفقرة ٢٥ [٨٤].

(٣١٤) المصدر نفسه، ص ٣١، الفقرة ٢٥ [٣٦].

الحفاظ على الوجود، فصورت لك بأثر من ذلك الأشياء بضديدها. ههنا إذاً دلالة على وجود قوة مدلسة بفضلها يفرض النوع الإنسي نفسه. وإن وسائل الحفاظ على الذات هذه هي ما يجعل الإنسان يحيا في حبور. فهي التي تخدعه وتلبس عليه وتدلس وتصور له سوء الخديعة، كما تزين له ـ وهي التي خدعته ـ حب الخير والشفقة والمساعدة، رغم أن من شأن الأفضل أن يحيا دوماً على حساب المفضول. وبالجملة، إن لإرادة القوة «اقتصادها العام»؛ أي طرق تصريفها. فمن شأنها أن تعبر عن نفسها بما هي جملة، وذلك من غير أن تتردد في استعمال وسائل الخداع والتلبيس والتدليس(٣١٥).

قد تحصل أنه، مقابل شرعة القيم التي يرفضها نيتشه، يفرض شرعة قيم مقلوبة: إرادة الجهل، إرادة اللاحق، إرادة اللايقين، إرادة القسوة، إرادة اللاعدل، إرادة القبح، إرادة اللااعتدال. . . وأخيراً، لما كانت «الطيبة» سمة الإله، فإن نفيها عن إرادة القوة معناه نفي الإله الأخلاقي المسيحي. لكن، إن كان هذا الإله قد دُحض وتم نفيه وإبطاله، فإن نيتشه يرى أن الشيطان لم يُدحَض ولا هو أُبطل. فلننسب إليه إذاً «الأدوار الإلهية الحقة»؛ نعني إرادة الخديعة، وخلق عقول مخادعة، وإرادة الهدم، وإرادة الإفساد بدفع الأقوم نحو سعادة قصوى. . . فلماذا إذاً نحن نكره مثل هذا الكائن(٣١٦)! ذاك هو «تأليه الشيطان». ويا له من «وهم إلهي» حق(٣١٧)!

هو ذا الإنسان المقوم، وهذه أعماله تشهد عليه. هو الذي زين العالم بمعانيه، بل أكسبه المعنى، ثم تنكر لما فعله وبقي، على العهد الحديث، بلا معنى. وما السؤال: كيف حال العالم؟ بممكن الإجابة إلا بالجواب عن سؤال آخر: كيف هو حال الإنسان؟ غير أنه لما كانت مجالات الحياة متعددة، فقد أسفرت عن تعدد القيم التي أضفاها الإنسان على الأشياء، عاكسة بذلك تعدد أوجه «الإنسان المقوم»؛ إلى «إنسان أخلاقي»، و«إنسان ديني»، و«إنسان نظري»، و« إنسان جمالي». فلننظر في أوجه الإنسان هذه التي هي مفتاح لاستطلاع طلع السؤال الذي ما فتئ يواجهنا، منذ بدأنا النظر في فكر نيتشه، كيف أمكن ظهور الإنسان الحديث؟ ولماذا ناصبه نيتشه العداء الألد؟

---

(٣١٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 441-442, para. 43 [1].

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٩، الفقرة ٣٩ [١٤].

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٦، الفقرة ٣٩ [٨].

الفصل الرابع

جنيالوجيا الحداثة
الإنسان الأخلاقي
(Homo moralis)

أولاً: الأخلاق

تأدى بنا منطق القول، في ما تقدم، إلى أن الأشياء ما كان من شأنها أن تحمل أي معنى أو قيمة في ذاتها، وأن الإنسان، بما ثبت في حقه من أنه واهب القيم، هو الذي شأنه أن يتقدم فيمنحها من القيم والمعاني القدر الذي تسمح له به إرادة القوة التي تحكمه. وبالجملة، تبين أن الأشياء عديمة القيم، وأن الإنسان مانحها. ولما كان شأن الإنسان أنه مَنَّاحٌ للقيم، فقد تأتت له، عبر تاريخه، «مملكة من القيم» قائمة البنيان موطدة الأركان. وهي مملكة منظمة، ذات أولويات وتراتبيات، وذات مدارج ومراقٍ.

ولئن كانت هذه المملكة محكومة بالتنوع ـ حيث وُجدت فيها «القيم النظرية» المعرفية؛ شأن قيمتي «الحق» و«الباطل»، إلى جانب «القيم الأخلاقية»؛ مثال قيمتي «الخير» و«الشر»، وتساكنت فيها «القيم الدينية»؛ على طراز قيمتي «المقدس» و«المدنس»، مع «القيم الجمالية»؛ مثل قيمتي «الجميل» و«القبيح». . . تضاف إليها «قيم اجتماعية»؛ شاكلة قيمتي «الفرد» و«الجماعة»، و«قيم سياسية»؛ شأن قيمتي «الحاكم» و«المحكوم» ـ فإنه وُجد داخل التراتب الواحد تراتبات ودرجات (تراتب داخلي). ثم إنها، من جهة

أخرى وعلى تعددها، شأنها أن تنحل إلى أربع ممالك قيم أساسية: أخلاقية ودينية ونظرية وجمالية (تراتب خارجي). ومن جهة ثانية، فإن مجيل النظر في أمر هذه القيم معتبرها يكتشف أنها تعود بأكملها إلى «أم القيم» جمعاء؛ عنينا بها «القيم الأخلاقية». وذلك ما دام أن: «مفهوم القيمة نفسه إنما نهض أصلاً على أحكام ذات طبيعة خلقية»(١)؛ أي أنه استند إلى أحكام قامت على تراتبات «الأفضل» و«المفضول»، و«الأخير» و«المخيور»، و«الأسوأ» و«السيئ»... فما من مجال وُجدت به القيم - فلسفة وديناً وفناً وسياسة واجتماعاً - إلا وحكمته القيم الأخلاقية، وما من قيم نظرية أو عملية أو جمالية إلا وقامت على قيم أخلاقية. ولهذه الحيثية، كان علينا أن نجعلها على رأس القيم التي عرضنا إليها في هذا المؤلف.

١ ـ غواية الأخلاق

ما فتئ نيتشه يلحظ، منذ بادئة كتابته الفلسفية (١٨٦٩) إلى مختتمها في غيابات الجنون (١٨٨٩)، على امتداد عمر كتابة قصير وعطاء فكر عظيم، المكانة المتميزة التي حظيت بها «الأحكام الخلقية» في تاريخ البشر وحضارتهم وثقافتهم. والحال أننا لو استقرأنا تاريخ البشر لوجدنا أن «القيم الأخلاقية» هي التي فرضت نفسها عليه بضرب من الفرض منظم أكثر من غيرها، وذلك حتى بدت وكأنها فطرية في الإنسان لا كسبية، وحتى صار كل تنقيب فيها ضرباً من ركوب منزع «اللاأخلاق»(٢)، ما جعلها تبزّ كل القيم الأخرى بل تتلبس بها وتوجهها، وما جعل التاريخ البشري «حقلاً لسيادة الحكم الأخلاقي المطلقة على كل الأحكام»(٣)؛ الأمر الذي عكس «الأهمية الجسيمة لهذه التقويمات الأخلاقية التي شأنها أنها تثوي خلف كل القيم الأخرى وتحكمها»(٤). فكل المجالات صارت تحت إمرة القيم الأخلاقية بلا استثناء؛ وذلك من مجال التاريخ (افتراض «نظام أخلاقي» يحكم العالم) إلى مجال المعرفة (انبناء

---

(١) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 133, para. [131].

(٢) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1, p. 395, para. 468.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٣، الفقرة ٢٧٥ وص ١٢٩، الفقرة ٢٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٩، الفقرة ٥٥٠.

المعرفة على قيم خلقية؛ شأن «الثقة» و«الموضوعية» و«النزاهة»)، ومن مجال الفن (ارتباط الأمر الجميل بالطيب وتعلق الأمر الذميم بالفاسد) إلى مجال علم النفس، ومن مجال الفلسفة إلى مجال الفيزيولوجيا التي قامت على مفاهيم ذات إيحاءات أخلاقية؛ شأن «التهذيب» و«التأنيس الاجتماعي» و«الاصطفاء»[٥]. بل إن المبدأ الذي وجه الفلاسفة والمؤرخين وعلماء النفس متح من الأخلاق، وإن الفن والدين والعلم والتاريخ والتقنية نظر إليها من جهة قيمتها الأخلاقية، وذلك بما ثبت من تفحص هذه المجالات من أنها كانت مشروطة للأخلاق في غايتها ووسائلها ونتائجها. فالقيمة الأخلاقية عدت بهذا القيمة العليا[٦]. وكل العصور، على تواليها، وكل الشعوب، في تنوعها، السلف من الناس والخلف والمتفلسفة والعجائز، بل الإنسانية جمعاء، آمنت بالأخلاق إيماناً، بل أيقنت بها إيقاناً، وما زالت تفعل حتى تساوت في تبجيلها وتنافست. وذلك لدرجة أن «القيم الأخلاقية احتلت حتى اليوم المرتبة الأعلى»[٧]، ما حدا نيتشه على الحديث عن المبالغة في تقدير واعتبار الأخلاق، وهي المبالغة التي عدها أمراً مشؤوماً، بل مخدراً تجرعت منه البشرية جرعات قوية حتى استحال عليها أن تحيا عنه بمعزل، بل لعنة حلت بالبشرية. . .

هذه القيم الدينية لم تسلم من هيمنة القيم الأخلاقية. فذا ركن الدين الأساس ـ فكرة «الله» ـ ما كان له أن يسلم من تصور أخلاقي. إذ لم يكن من الممكن تصور «إله شرير» أو «فاسد» أو «يفعل ما هو شر أو ضُرّ». إنما تصور الإله دوماً بما هو «كائن طيب كامل». وقد قصد بصفة «الكمال» هنا، أصلاً، «الكمال الخلقي»[٨]. كما تصور عذاب الإله للبشر لا على أنه «فعل ضار» أو «صادر عن شر»، وإنما بما هو «خير يهدف إلى تأديب الناس وتقويم سلوكهم»؛ أي بما هو فعل «إله طيب» يبلو الإنسان ويكافئه على اصطباره. لقد شكلت الأخلاق دوماً طابور الدين الخلفي المستتر. يشهد على ذلك أننا نقوم سلوكاتنا بالاقتداء بأنموذج الإله؛ مع سابق العلم أن فكرة «الأنموذج» أو «القدوة» أو «الحذية» إنما هي فكرة ذات أصل خلقي: هؤلاء اليهود راموا التشبه بالإله، وهذا المسيح كان يأبى أن يوصف بوسم «الطيب»، وكان يقول: «لا طيب

---

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤، الفقرة ٣٥.
(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٩، الفقرة ٢٨٥.
(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٩، الفقرة ٥٠٣.
(٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٣، الفقرة ٢٧٥.

سواه»؛ يعني الإله. وما طلب المساواة بالغير، كما يبشر بها مبدأ «التعاطف» و«الرأفة» المسيحي، إلا نتاج حكم خلقي[٩].

ولقد تسربت القيم الأخلاقية حتى إلى داخل حقل المعرفة النظرية: فهذه نظرية المعرفة قامت على مبادئ إن تؤملت ظهر طابعها الخلقي؛ مثل مبدأ «الثقة» (الثقة في العقل)، ومبدأ «الأفضلية» (مسألة الأفضلية والمفضول؛ أي أن الحق هو الأفضل)؛ مما ترتب عنه اعتبار «الظاهر» و«التغير» و«التناقض» و«الصراع» أموراً غير أخلاقية[١٠]. ثم إن نظرية المعرفة توسلت، التوسل الأخلاقي، إلى مفاهيم السلف، واعتبرتها تقليداً محترماً احتراماً أخلاقياً[١١]. وفضلاً عن هذا وذاك، قامت المعرفة على مفاهيم «الاتساق» و«النظام»؛ وهي مفاهيم خلقية، كما قامت على الاعتقاد بأن «النظام» و«الوضوح» و«المنهج» ـ وهي مفاهيم تُشَتّم منها رائحة الأخلاق ـ تسكن في صلب الأشياء، وبالضد أن اللانظام والفوضى والأمر غير المتوقع ـ وهي أمور عدت غير أخلاقية ـ لا تبدو إلا في عالم زائف أو مجهول؛ فهي «أخطاء»، بل «خطايا». وفي هذا كفاية دلالة على بعد أخلاقي مفاده أن الإنسان الصريح الصادق الذي يستحق أن نمنحه ثقتنا إنما هو إنسان نظام ومبادئ؛ أي أنه إنسان خلق[١٢]، ما سوّغ لنيتشه القول: «إن المسألة الخلقية أولى من المسألة المعرفية بالنظر وأهم»[١٣].

وهذا العلم ـ وهو الذي شأنه أن يتصور الأبعد ما يكون عن الأخلاق ـ إنما قام على مبادئ خلقية؛ مثل «اتباع الحق» و«طلب الصراحة» و«توقّي النزاهة»... هذا فضلاً عن نهوضه على مبادئ خلقية؛ شأن «الغيرية» و«الموضوعية» و«الحياد» ـ وهي أساس ما صار يعرف باسم لا يخلو من الإيحاء بالخلق: «الضمير العلمي». أوَليست هذه أموراً أخلاقية؟ أوَليس الآمر الخلقي

(٩) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p.147, para. 25 [441].

(١٠) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 89, para. 9 [160].

(١١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 37, para. 82.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٤، الفقرة ١٦٦.

(١٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٥، الفقرة ٣٠٩.

المطلق هو محرك العلم؟ كيف يكون العلم أمراً ممكناً من غير الاستناد إلى أحكام القيم والسلوك المطابق لها[١٤]؟ خذ بنا مثلاً إلى مجال البيولوجيا، تجدها استدامة للقيم الأخلاقية. فهذه عندها «الغيرية» هي «القيمة السامية في ذاتها». ومن ثمة كان عداؤها، ذو الأصل الأخلاقي، لكل طموح في التميز عن الخلق، ولكل منزع يعادي مبدأ «المنفعة»، ولتراتبية المدارج والمراقي والمراتب والطبقات. والبيولوجيا إذ هي آمنت بمبدأ «العدد» و«النوع» و«الأكثرية» و«الأغلبية»، إنما هي زكت مبدأ «التضحية» الخلقي الذي شأنه أن يحيق بالأقلية والنخبة والصفوة ويمحق. وبعد هذا وذاك، فإن البيولوجيا مجدت دوماً «مصلحة النوع» ضد «مصلحة الفرد» ـ وهذا مبدأ خلقي[١٥].

وبالجملة، إن إرادة المعرفة ذاتها بنيت على إرادة خلقية هي إرادة النزاهة ـ وهي مفهوم أخلاقي. أكثر من هذا، إننا نجد في أبسط عمليات المعرفة ـ ولتكن عملية «الإدراك» مثلاً ـ غلبة العنصر الأخلاقي على بقية العناصر؛ نعني به عنصر «النزاهة». فحتى في مجال الإدراك الحسي، فإنه لا تجارب معيشة سوى التجارب الخلقية[١٦].

وما قيل عن المعرفة بعامة، والعلم بخاصة، أحرى أن يقال عن الفلسفة. قال نيتشه في أحد نصوصه الإسرارية: «لقد توصلت إلى اقتناع مفاده أن ما من فلسفة إلا وتثوي وراءها نيّات ومقاصد أخلاقية، وأنها شأن البذرة الأولى الحقة التي عنها تتفتق النبتة بأكملها. وبالفعل، إذا ما عَنَّ للمرء أن يفسر كيف نمّت في الواقع أعلى الأقاويل الميتافيزيقية كعباً، لكان من الأفضل والأحكم أن نتساءل: إلى أية أخلاق يؤدي اعتناقها؟ فالنازع الأخلاقي هو الذي، على التحقيق، يتفلسف، لا ما اعتقده البعض خطأً وتوهمه توهماً؛ نعني نازع المعرفة...»[١٧]. ههنا يتبدى إذاً أنه ما كان الفيلسوف هو من يتفلسف على التدقيق، وإنما هي نوازعه الخلقية. وما يطلق عليه اسم «نازع المعرفة» لدى

(١٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٣-١٤٤، الفقرة ٣٩١، و Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), pp. 240-241, para. 35 [5].

(١٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 245, para. 79.

(١٦) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 143, para. 114.

(١٧) Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), pp. 33-34, para. 6.

الفلاسفة ليست توجهه إلا حقائقهم الأخلاقية وعقائدهم، وليس هو مستقلاً إلا بالظاهر(١٨). بل إن الفلاسفة صاروا يتحدثون عن «القيم الأخلاقية» وكأنها «حقائق» و«بدائه». ولهذا فتش نيتشه في كل تاريخ الفلسفة تفتيشاً، فما عثر هو لدى أي فيلسوف على جرأة «نقد التقويمات الخلقية» ـ اللهم إلا إذا ما نحن استثنينا السوفسطائية(١٩). فلا فيلسوف من الأقدمين امتلك شجاعة أن يقول، ضداً على النظرية الأخلاقية القائلة بمبدأ «حرية الإرادة»، بأن إرادتنا مستعبدة لأمر يعلو عليها ويتسيد، وأن الأصل فيها الجبر. ولا أحد منهم امتلك شجاعة تحديد كنه «اللذة» بما هي إحساس بالقوة؛ أي بما هي أمر غير أخلاقي. ولا أحد منهم تجرأ على اعتبار الفضيلة شأناً لاأخلاقياً؛ أي أمراً متعلقاً بإرادة القوة، وذلك بما صح من أمر هذه الإرادة من أنها اعتبرت دوماً أمراً غير أخلاقي. وحدهم السوفسطائيون استطاعوا القيام بأول نقد للأخلاق وتنوير لحقيقتها، فقالوا بمبدأ «تعدد الأحكام الخلقية»، وبإمكان تبرير كل حكم منها تبريراً جدلياً بلا استثناء، فكان أن هم أبانوا بذلك عن «نسبية الأخلاق»، منكرين أن توجد «أخلاق في ذاتها» و«خير في ذاته»(٢٠). ثم إنهم ضيقوا الهوة بين الأخلاق الواقعية والأخلاق التصورية؛ مالكين بذلك سر رفع اللاأخلاق الممارسة في الواقع إلى فلسفة أخلاق. كم كانوا واقعيين إذاً(٢١)! أي كم هم كانوا عن الأخلاق بمعزل! فلأن تكون واقعياً، معناه ألا تعتبر الأمر الأخلاقي.

والحال أنه على امتداد ما ينيف عن اثنين وعشرين قرناً ويزيد، منذ أفلاطون (حوالى ٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق.م) حتى شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) ـ وهما المعلمتان اللتان يؤرخ بهما نيتشه للفكر الفلسفي ـ ظلت الفلسفة ترزح تحت عبودية الأخلاق. فأنظار الفلاسفة الموجهة ضد «الظاهر» و«التغير» و«الألم» و«الجسد» و«الحواس» و«القدر» و«انتفاء الحرية» و«غياب الهدف»؛ أي ضد كل أمر إنسي وحيواني ومادي، إنما وجهتها في ذلك خيارات أخلاقية. تلقاء ذلك، ظل إيمان الفلاسفة بأمور؛ شأن المعرفة المطلقة، والمعرفة من أجل المعرفة، وائتلاف الفضيلة والسعادة. . . يشهد على «خلقية» المواقف الفلسفية(٢٢). وما

---

(١٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 131, para. 290.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١، الفقرة ٢٤٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣-٢٤، الفقرة ٦١.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢، الفقرة ٦٣.

(٢٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 256-257, para. 26 [300].

«نازع المعرفة» المدّعى سوى ساتر لحقائق أخلاقية(٢٣). ثم إن ثقة المتفلسفة في المفاهيم لهي ثقة أخلاقية لا يعادلها سوى شكّهم في الحواس - وهو شك أخلاقي أيضاً. وقد نسوا أن المفاهيم تركة موروثة عن زمن الغموض، وأن احترام التركة نابع من استبداد العنصر الأخلاقي بالنظر الفلسفي(٢٤). ووجه آخر لهيمنة الأخلاق على الفلاسفة هو خوفهم من الأهواء(٢٥). فهم ما فتئوا يتحدثون عن «طابع الأهواء المريع الفظيع»؛ حتى خيل للمرء أنه حيثما وجد الهوى وجدت الإراعة، بل إن «الخوف صار حاصلاً فقط من سماع كلمة هوى»(٢٦). فهؤلاء الفلاسفة، وبدافع من نازعهم الأخلاقي، صاروا منكرة غير مثبتة. منكرة بسبب عدائهم البغيض والأعمى للحواس، واعتقادهم في الحقائق الأخلاقية بما هي القيم الأسمى. مما ترتب عنه قولهم: «لا» للوجود، واعتبار الحياة ظاهرة غير أخلاقية، وذلك ما دامت متعلقة بالشروط اللاأخلاقية، وما دام من شأن كل أخلاق أن تنكر الحياة(٢٧). وبعد هذا وذاك، ما تصور الفلاسفة لعالم حق قائم إلى جانب عالم ظاهر سوى تصور اعتباطي أخلاقي وشى عن ثنائية القيم. وما تفضيلهم ذاك العالم على هذا إلا احترام لتراتبية أخلاقية(٢٨). وبالجملة، إن لدى كل هؤلاء الفلاسفة أولوية وجودية لرأي اعتباطي مهيمن هو الرأي الأخلاقي. ولذلك يتحدث نيتشه عن «الأنطولوجيا الأخلاقية»(٢٩). حتى الشكاك سادت الأخلاق لديهم السيادة. ذلك أن التشكيك في الأخلاق نفسه تضمن تقويمات أخلاقية: فهو تخلّ عن «أخلاق تصورية»، قائمة على أنظار خلقية لا أفعال واقعية، لصالح أخرى «واقعية» سائدة! وإنه لضرب من البوذية(٣٠).

---

(٢٣) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 112, para. 14 [143].

(٢٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 215, para. 34 [195].

(٢٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 172, para. 15 [5].

(٢٦) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), vol. 2, p. 251, para. 37.

(٢٧) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 105, para. 14 [134], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 92, para. 210.

(٢٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 95-96, para. 212.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١، الفقرة ١٨٩.

(٣٠) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 214, para. 34 [193], et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 71-72, para. 14 [99].

هذا أنكسمندر وجدنا لديه الإيمان الأخلاقي بأن العدم الذي يلحق بالأشياء إنما هو «عقاب» لها على تحررها من الوجود الخالص. وهذا هرقليطس نجد لديه أن نظمية الظواهر إنما شأنها أن تشهد على الطابع الأخلاقي والشرعي لجملة الصيرورة(٣١).

كما نجد العالم عنده مطلق المشروعية؛ فأنى له أن يكون عالم ظلم! إنه تحقيق لقانون؛ أي لضرورة بمعناها الخلقي(٣٢). وما كان الجدل عند سقراط وأفلاطون إلا طريقاً إلى الفضيلة؛ أي طريقاً أخلاقياً، ما أثبت أن الفيلسوفين وظفا الذكاء والوضوح والصرامة والمنطق لمنازعة «وحشية النوازع والأهواء»؛ مشدّدين على لامعقوليتها، جاعلين هدف الإنسان تحصيل السعادة والخلاص، مساويين بين العقل والفضيلة والسعادة(٣٣). هذا مع متقدم العلم أن قصدهما من ذلك كان إبداء طريق السوفسطائية ـ عدوّتهما ـ بما هو طريق اللاأخلاق(٣٤). وعندما أنكر أبيقور إمكان قيام المعرفة، فإن ذلك كان منه مناورة حتى يحافظ هو، أساساً، على القيم الخلقية. كذا فعل بعده القديس أوغسطين؛ إذ تفلسف في طبيعة الإنسان استناداً إلى تأويلات خلقية مسيحية(٣٥)، ولم يعمل باسكال بعدهما بزمن طويل، بقوله بمبدأ «فساد العقل»، إلا على الدفاع عن القيم الأخلاقية المسيحية(٣٦).

أما في العصر الحديث فقد بنى ديكارت أساس الإيمان بالحقيقة على الإيمان بفكرة وجود إله أخلاقي «صدوق» و«ضامن للحق»(٣٧). فهو بنى إيمانه بالبحث عن الحقيقة واعتقاده فيها على مبدأ إله أخلاقي «طيب»(٣٨)، كما اعتبر أن «طيبة» الإله خالق الأشياء هي التي «تضمن» أحكام حواسنا(٣٩). إضافة إلى أنه أنهض فلسفته على احتقار أخلاقي للأمر «المتغير». وهذا ما ذهب إليه

---

(٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 23, para. 60.

(٣٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 189, para. 26 [67].

(٣٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 27-28, para. 66.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٩، الفقرة ١٨٢.

(٣٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 89, para. 9 [160].

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٩، الفقرة ٩ [١٦٠]؛ Nietzsche: *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 79, para. 182, et *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 449, para. 44 [1].

(٣٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 47, para. 106.

(٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 295, para. 36 [30].

(٣٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 48, para. 109.

اسبينوزا أيضاً[٤٠]. وحتى إن بدا هذا منكراً للأحكام الأخلاقية نابذاً إياها، فما كان ذاك إلا نتاج إيمانه بتيوديسا خلقية إلهية[٤١]. وهذا روسو تصور أن من شأن الطبيعة أن تكون «طيبة»، وذلك استناداً إلى فكرة أن باريها حكيم «طيب»، بانياً بذلك فلسفته الإنسية بأكملها ـ أي فلسفة «الإنسان الطيب» ـ على الأنطولوجيا الخلقية[٤٢]. بل إن سؤال روسو الأساسي: هل تُصَيِّرُ الحضارة الإنسان إلى الأفضل؟ ما كان إلا نتاج رأي اعتباطي أخلاقي[٤٣]. وهذا كانط، لم يكن إيمانه بالعالم المتعالي إلا حيلة تمحّلها حتى يفسح هو المجال لنهوض فكرة «الحرية الأخلاقية»[٤٤]، وما كان إيمانه بزمان ومكان مثاليين؛ أي بوحدة في ماهية الأشياء حيث لا وجود لأمر اسمه «الخطيئة» أو «الشر»، ولا لانعدام الكمال موطن، سوى تبرير لوجود الله[٤٥]. وهذا هيغل لفلسفته دلالة خلقية بينة. إذ ابتدع نزعة «وحدة وجود»، وما كان ذلك إلا بحيث لم يعد معه بالمكنة بعدها الاحتجاج على فكرة «الربوبية» بما يشهده العالم من شر وخطأ ومعاناة. وهذا شوبنهاور، لئن أوَّلَ «الشيء في ذاته» على أنه «إرادة»، محققاً بذلك خطوة إيجابية ضد فكرة «الشيء في ذاته»، بما هو بالضرورة أمر طيب سعيد حق؛ فإنه مع ذلك ظل سجين المثال الأخلاقي: ذلك أنه بعد أن نفى أن يكون هذا الشيء إلهاً، نظر إليه بمنظور أخلاقي على أنه سيئ متبلد مدان[٤٦]. ثم إنه، وإن أثبت جبرية الفعل؛ ومن ثمة غياب الحرية وعدم قيام مسؤولية الإنسان، نافياً عن الفعل الآدمي الجبري كل طابع أخلاقي، فإنه ظل يؤمن بالدلالة الأخلاقية للسلوك الإنساني[٤٧]. فحتى لما أثبت شوبنهاور جبرية الفعل؛ ومن ثمة برأ الإنسان من حيث لا يعلم ولا يحتسب، وجعله عن الأخلاق وأحكامها وتأثيمها بمعزل، فإن الفيلسوف المحدث بحث عن «المذنب». ولما صار من المحال

---

(٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٩، الفقرة ١٨٢، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 89, para. 9 [160].

(٤١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 111, para. 241.

(٤٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 104, para. 9 [184].

(٤٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 129, para. 285.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٩، الفقرة ١٨٢، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 89, para. 9 [160].

(٤٥) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 89, para. 9 [160], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 79, para. 182.

(٤٦) Nietzsche: *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 127, para. 325, et *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 31, para. 9 [42].

(٤٧) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 42, para. 33.

اتهام الفرد، الذي صار ألعوبة في يد الانسياب والاندفاع؛ أي الصيرورة، عمد شوبنهاور إلى تأثيم الانسياب نفسه وإدانته. وإذ لاحظ أن سمة الصيرورة هي حرية الإرادة، فإنه لجأ ههنا أيضاً إلى الإدانة والتأثيم والتكفير، قالباً الأدوار: صار الإله هنا هو المذنب، وصار الإنسان هو المكفّر، واستحال التاريخ الكوني خطيئة مدانة. وبهذا تحول المجرم إلى قاضي نفسه، وتحول القاضي إلى جلاد نفسه... فيا لها من مسيحية مقلوبة الأصل فيها الإيمان بالمذهب الخلقي[٤٨]! وما قيمة «التجرد عن الذات» التي آمن بها شوبنهاور، بما هي نشاط الفكر الأعلى، وما إيمانه بالموضوعية، وما إدانته الحياة الإدانة التشاؤمية، إلا نتاج آراء أخلاقية اعتباطية. وإنك لواجد لدى الفيلسوف الذي دعا إلى التجرد عن الإرادة «إرادة أخلاق» محققة[٤٩].

وما كانت الديانة ولا المعرفة ولا العلم ولا الفلسفة وحدها تحت إمرة الأخلاق، وإنما القيم الجمالية نفسها تحكمت فيها القيم الأخلاقية. وقد تحدث نيتشه عن «عدوى الأخلاق»، وانتقالها إلى مجال الفنون، بينما كان المفروض في الفن أن يتحرر من ضيق إسار الأخلاق، ما دل على أن النموذج الأخلاقي هو الذي ظل يوجه دوماً المثال الفني. والشاهد على ذلك، المثال الفني الرومانسي الذي تمثل في تصور أبطال هم عبارة عن «أرواح مشرقة». والحال أن المتأمل في هذه الأرواح المشرقة يجدها على التحقيق معتمة. فهي أرواح هشة ضعيفة شبحية هَدَّتها الأخلاق وأفقدتها قوتها وأوهنتها قسوتها. ولهذا تحدث نيتشه عن «تبعية الفنانين للقانون الخلقي»[٥٠]، وعن «عدوى الأخلاق التي أصابت الفنانين»[٥١]، وعن الشعراء بما هم «خدمة أخلاق معينة وسخرتها وسدنتها»[٥٢]. ولطالما نبه إلى أن كل الأحكام الجمالية إنما نهضت على أحكام خلقية.

فقد تحصل بهذا، أن الأخلاق حظيت في تاريخ البشرية ومباحثها ومذاهبها بما لم يحظ به غيرها: نفاذها نفاذ السم الناقع إلى كل مسام النفس البشرية والحضارة الإنسية.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣-٤٤، الفقرة ٣٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦، الفقرة ١.

(٥٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 161, para. 34 [42].

(٥١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 407. para. 455.

(٥٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 50, para. 1.

٢ ـ استشكال أمر الأخلاق

ها قد بانت سطوة الأخلاق على القيم، واتضحت هيمنتها على كل مجالات الحياة. ها قد أظهرت الفتنة والجاذبية، وأضمرت النزعة الطاغية. . . وقد أسست لنفسها «مملكة مترامية الأطراف بعيدة الأغوار غير متناهية المداخل والمجاهل». أفلا يّحق مساءلة سطوة «إمبراطورية الغواية» هذه، والتحقق ما إذا لم يكن وراء نبل العواطف، على التحقيق، إمبراطورية للكذب والتدليس والافتراء؛ بمعنى أن مدار السؤال ههنا هو على ما إذا كان بالمكنة التفكير في الأخلاق من غير «الاستكانة إلى قوة إغرائها»، وبالحذر من فتنة أفعالها الجذابة ونظراتها(٥٣)؟ أفلا يجوز النظر إليها بما أن أمرها «أمر مريب مشكوك فيه؛ أي بما هو أمر مُشْكَلٌ»(٥٤)؟ وماذا عن القيم الأخلاقية: أَوَلَا ينبغي «نقد التقويمات الخلقية»(٥٥)؛ بمعنى معاملتها بضرب من «النقد والحذر والشك»(٥٦)؟ وبالجملة، أفلا يمكن اقتحام إمبراطورية القيم هذه بتقويم المقوم ذاته؛ وبالتالي طرح سؤال قيمة القيم نفسها: «ما قيمة أحكامنا القيمة وشرائعنا للقيم الأخلاقية»(٥٧)؟

ذاك هو ما ندعوه «استشكال الأخلاق» في فكر نيتشه. وهو استشكال لطالما نبه نيتشه إلى أن فلسفته في الأخلاق إنما تفردت به عن باقي الفلسفات وتميزت. أَوَليس هو القائل: «ما أرى أحداً تجرأ اجتراء على إعمال النقد في أحكام القيم الخلقية»(٥٨). وأليس هو القائل: «من البين بذاته أن الأخلاق لحد الآن لم تصر مشكلة أبداً؛ بل بالضد إنها المجال الذي كان يحظى دوماً، بعد كل أنحاء انعدام الثقة والانقسام والتعارض [التي ما تفتأ تطبع مجالات النظر الفلسفي الأخرى]، بتشكيل أرضية التراضي والتفاهم؛ أي أنها بقيت أبد الدهر مجال السلم المقدس الذي يرتاح فيه المفكرون ويتنسمون ويستعيدون الحياة بعد إجهاد خلاف طويل. . .»(٥٩)؟ كلا، ما صيرت الفلسفة أبداً الأخلاق

(٥٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 109-110, para. 241.
(٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٤، الفقرة ٢٢٤.
(٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٧، الفقرة ٢٣٢.
(٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩، الفقرة ٢٣٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٨، الفقرة ١٤٦.
(٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٤، الفقرة ٢٢٤.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٤١، الفقرة ٣٤٥.

مشكلة، وما استشكلتها قط، وإنما عدَّتها الظل الظليل. ثم إن الفلاسفة راحوا ضحية الأخلاق التي كانت سائدة في وسطهم وطبقتهم الاجتماعية وعصرهم؛ فلم يكونوا على بينة بأخلاق أمم أخرى وعصور مخالفة، ولم يبادروا حتى إلى عقد المقارنة بين أنحاء الأخلاق ـ تلك المقارنة التي كان من شأنها أن تبين عن أن الأخلاق تطرح بالفعل مشكلة. وما جدوى نقد «العلوم الأخلاقية» ـ ويا لغرابة الأمر! ـ إن هي لم تطرح مشكلة الأخلاق نفسها؟ إذ ما تم الشك أبداً في إمكان أن توجد ثمة مشكلة. مقابل ذلك، اهتم الفلاسفة بما سموه «تأسيس الأخلاق» وتسويغها؛ أي أن كل همهم دار على كيفية جعلها علماً قائم الأركان موطّد الدعائم! هذا في الوقت الذي عدت فيه الأخلاق عندهم وكأنها «معطاة» أو «موهوبة»، ولم تكن لتشكل أبداً مشكلة[٦٠]، في حين أن الأمر كان يتطلب «فحص هذا الاعتقاد وتحليله والتشكيك فيه وتشريحه»[٦١]. ولذلك قال نيتشه: لم أعثر على أي امرئ تجرأ على نقد أحكام القيمة. ولقد انتظرت لزمن طويل وبحثت عمن ملك جرأة اقتحام هذا المجال فلم أجده ـ اللهم إلا إذا ما استثنينا جهداً زهيداً تعلق ببدء فحص تاريخ أصول الإحساسات والتقويمات الأخلاقية. هذا وإن كان البحث في الأصول لا يعني نقدها، ولا حتى التأريخ للمنظومات الأخلاقية. وإن الناظر في أعمال مؤرخي الأخلاق من الإنكليز بخاصة ليصاب بخيبة أمل: فهم أنفسهم ذهبوا ضحية آمر أخلاقي محدد كانوا يدافعون عنه من حيث لا يعلمون: شأن اعتقادهم ـ الموروث عن المسيحية ـ بأن الفعل الأخلاقي يتسم بنكران الذات ولفظها وبذلها، أو قل: إن الشأن في الخلق أن ينمّ عن التضامن والتعاطف والتواد والشفقة. ومن ثمة اعتبروا أن الآمر الأخلاقي إجماع بين الشعوب؛ وبالتالي عدّوه إلزاماً ضرورياً. وبالضد، رأيتهم يستنتجون غياب إلزاميته عندما يكتشفون تعدد تقويمات الشعوب. وكيفما دار الأمر، فهذان استنتاجان فاسدان معاً[٦٢]. ولا يفهمنَّ من مدعاة «السبق» هذه أن الفلسفات الأخلاقية لم تبادر إلى «نقد الأخلاق»؛ فلطالما عمدت إلى «النقد الأخلاقي». لكن الذي قصده نيتشه باستشكال الأخلاق أمر آخر.

ما كان المقصود باستشكال الأخلاق نقدها بالمعنى الضيق للفظ «النقد».

---

(٦٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 139-140, para. 186.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠، الفقرة ١٨٦.

(٦٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 241-242, para. 345.

فلقد دلت التجارب على أن «نقد الأخلاق» يبقى دوماً سجيناً لها وعبداً. فهو «نقد أخلاقي للأخلاق». وإن الأخلاق لتمكر به فتظهر، إمعاناً في نكايتها، بمظهر الناقدة. وإنه لنوع من «النقد الذاتي للأخلاق». وليس هذا غريباً منها. أوَليست هي «إمبراطورية الكذب» بامتياز؟ خذ مثلاً ما قام به النقاد الإنكليز من الاعتقاد بأن نقد آراء شعب في أخلاقه الخاصة، أو نقد بعض الناس للأخلاق الإنسانية - أي رأيهم في أصل الأخلاق، وتعالقاتها بالدين، وشعوذية فكرة «الإرادة الحرة»، وما شابه هذه الأمور - إنما هو نقد للأخلاق! لكن قيمة مبدأ المثال الخلقي الذي لسان حاله يقول بلهجة آمرة: «يلزمك»، أو «أوجب واجباتك وآكدها...» إنما تظل مختلفة اختلافاً جذرياً عن مثل هذه الآراء الناقدة. والأمر أشبه ما يكون بمسألة أن عدم فعالية دواء ما تظل منفصلة عن آراء المريض في الطب، وذلك سواء أكان لهذا المريض آراء علمية أو أحكام شعبذية... إذ يمكن لأخلاق ما أن تنشأ عن خطأ، بيد أن ملاحظة هذا الأمر لا تنصبّ على صلب مسألة قيمتها... فلا أحد لحد الآن فحص عن قيمة أشهر أشكال التداوي المسماة أخلاقاً. وهو الأمر الذي يتطلب، بدءاً، وضع قيمة الأخلاق موضوع سؤال(٦٣).

لا ولا كان المقصود بأمر «نقد الأخلاق» التشكيك فيها تشكيكاً. ذلك أنه لمّا افتضح أمر هذا التشكيك المزعوم ظهر أنه ضرب من ملاعبة الأخلاق لنفسها، وذلك ما دام أن هؤلاء المتشككين لا يعون أن شكيتهم تظل محملة بتقويمات خلقية. وكأن التشكيك في الأخلاق ضرب من افتعال انتحار الخلق وصونه في الآن نفسه(٦٤). وبالرغم من أن نيتشه تحدث المرار العديدة عن «نقد الأخلاق» وعن «التشكيك في الأخلاق»، فإنه ما قصد النقد الأخلاقي، لا ولا التشكيك الأخلاقي، بل «الحديث ضد الأخلاق» قصد، و«من خارج الأخلاق» عنى؛ أي نقد الأخلاق من «موقع» ما وراء الخير والشر؛ أي ما وراء الأخلاق، أو قل «عن الأخلاق بمعزل»(٦٥)؛ وذلك شأن أن يلاحظ الناظر أنه قد يكون ترك الأدب أدباً، أو تكون الإساءة إلى الأدب بالأدب.

إنما استشكال الأخلاق عنى «وضعها موضع مساءلة» المساءلة الجذرية.

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٤١-٢٤٢، الفقرة ٣٤٥.

(٦٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 214, para. 34 [193].

(٦٥) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 17, para. 1.

وذلك بعد أن كان كل فلاسفة الأخلاق يعتبرونها شأناً مسلّماً به، ويبحثون لها عن تأسيس فحسب، وذلك باصطناع علم يؤسسها. والحال أنهم كانوا، على التحقيق، ينظرون إلى الوقائع الأخلاقية نظرة سطحية تحكم فيها انتقاء عشوائي أو اختزال صدفي؛ مثل الاستناد إلى وسطهم أو بيئتهم أو إقليمهم أو طبقتهم الاجتماعية أو كنيستهم أو عصرهم، من غير ما يهتموا بما خالفهم من أمم وعصور وأزمنة. فما كان ينقص كل «العلوم الأخلاقية» ـ ويا للغرابة! ـ هو طرح مشكلة الأخلاق ذاتها؛ أي استشكال الأخلاق. إذ لم يخالج هؤلاء الشك أبداً في أنه يمكن أن تكون ثمة مشكلة. وما كان يسميه هؤلاء الفلاسفة الأخلاقيون «تأسيس الأخلاق»، لم يكن، على التحقيق، سوى ضرب متعالم من الإيمان الساذج بالأخلاق السائدة، من غير استشكال ولا استفسار. إنما بالضد استشكال الأخلاق، بما هو مشروع نيتشه، هو فحص هذا التسليم بالأخلاق السائدة القائمة المهيمنة، وتحليله، والتشكيك فيه، وتشريحه. أكثر من هذا، إن ذاك النحو من الاهتمام بالأخلاق الذي أبداه الأخلاقيون كان من شأنه أن أزرى بصاحبه إلى أسفل التراتبية، لأنه يدعي الموضوعية والنزاهة، وما هما في معاملة الأخلاق سوى نتيجة عادات منشئية أخلاقية. فهذا ضرب من نقد الأخلاق لنفسها. وهو نقد يظل يشكّل لحظة من لحظات الأخلاق ذاتها(٦٦). وما استقصاء «الموضوعية» ونشدان «النزاهة» إلا العبارة عن «ضعف الإرادة» و«التوقف عن الحكم». وإن من شأن المفكر الأخلاقي، سواء دعا إلى الأخلاق السائدة أو نادى بمثال يقوم على نقدها، أن يظل ينتمي إلى القطيع، وذلك حتى وإن كان هو «راعي» هذا القطيع(٦٧). ولهذا السبب، فإنه لا بد للمرء من أن يخلق المسافة بينه وبين الظواهر الأخلاقية، مثلما يعمد طبيب إلى الابتعاد عن الاعتقاد في المشعوذين وفي معتقد مس الشيطان للإنسان(٦٨). ومن هنا تبين أن أغلب فلاسفة الأخلاق لا يعرضون إلا التراتب الخلقي المهيمن في زمانهم؛ وذلك بسبب فقدهم الروح التاريخية، وبسبب تملك الأخلاق لهم بما أن درس الأخلاق المتحصل هو أن تضفي على الحاضر قيمة الأمر الأبدي الخالد(٦٩). إنما على دارس الأخلاق الحق، لا داعيتها، ألا يجد

(٦٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 149, para. 25[447].

(٦٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 85, para. 9 [152].

(٦٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 177, para. 26 [23].

(٦٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 23-24, para. 61, et pp. 26-27, para. 64.

الأخلاق أمراً موهوباً بديهياً مسلماً به، وإنما أن يصيّرها «أمراً مشكلاً وفرضياً، وباختصار مشكلة»(٧٠).

ههنا حرص على التمييز بين عالِم الأخلاق أو دارسها (Le Moraliste)، وبين داعية الأخلاق (Le Prédicateur de la morale) أو الواعظ الأخلاقي. وإن شأن عالِم الأخلاق هو، أولاً وقبل كل شيء، أنه إنسان ينشئ رأيه عن الأخلاق بمعزل؛ أي أنه يحكم على موضوعه بصرف النظر عن كل تقيد بمبادئ الأخلاق؛ وإلا سقط هو في شرك الأخلاق ذاتها، فصار واعظاً. أكثر من هذا، إن شأنه ألا يدرس وألا يحكم إلا بقدر ما هو يُشَرِّحُ الأخلاق. هذا مع متحصل العلم أن التشريح يقتضي القتل والتمويت. وإنه إذاً لمميت الأخلاق وقاتلها. وهذا هو شرط تحسين المعرفة بالأخلاق والحياة. ثم إن ليس من شأنه أن يكون «المثال» أو «القدوة» أو «الحذوة»، كما يعتقد سُذّج الناس؛ لأنه ليس من شأنه أن يكون واعظاً، وإلا حدث له ما حدث لبعض قدماء علماء الأخلاق الذين لم يكونوا للأخلاق مشرّحين، وإنما هم كانوا بها واعظين(٧١). ولئن كان هدف دعاة الأخلاق إقناع الناس بفساد أمرهم من الجهة الأخلاقية، وأن عليهم اتباع علاج أخلاقي(٧٢)، فإن الأخلاقيين يدعون، بالضد من ذلك، إلى الزهو بفقد الناس الثقة في الأخلاق وصيرورتهم عن الأخلاق بمعزل، بل إنهم ليدعون إلى تمويت الأخلاق. وبه يتبين أن دور العالم الأخلاقي هو التأريخ للأحاسيس الأخلاقية، وذلك ببيان أصولها وإظهار تعقد بساطتها الظاهرة، مثيراً الانتباه إلى تداخل بواعثها والأوهام الفكرية التي من شأنها أن تنسجها. . .(٧٣).

وإن استشكال الأخلاق ليتطلب، أول ما يتطلب، «وضع القيم الأخلاقية ذاتها موضع مساءلة»، فلا يعود ينظر إليها بما هي «معطاة سلفاً واقعة في صون من كل مساءلة»، وإنما يرتاض على المعرفة بظروف ميلادها وتطورها وتبدلها(٧٤). وإن «استشكال الأخلاق» معناه، سلباً، عدم استساغتها وعدم الثقة

(٧٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 211, para. 228.

(٧١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, p. 233, para. 19.

(٧٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 217, para. 326.

(٧٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 234, para. 20.

(٧٤) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), pp. 14-15, para. 6.

بها. وإن فحواه، إيجاباً، هي الانتماء إلى المدرسة التي ارتضاها نيتشه لنفسه؛ عنينا بها «مدرسة التشكيك»، بما شأنها التشكيك في الأفعال الخلقية، و«مدرسة التحقير»؛ أي من حيث شأنها تحقير المواقف الأخلاقية، و«مدرسة الشجاعة»؛ بما أمرها الإعلان عن أخلاق بديلة هي عن كل خلق بمعزل ومنه في حل، و«مدرسة المغامرة»؛ بما هي دعوة إلى التجريب في مجال كان يعتبر مقدساً؛ أي التجديف في الأخلاق. وبالجملة، شأن العالم الأخلاقي الحق هو اتخاذ موقف الدفاع عن «عدو الأخلاق»؛ أي عن فكرة «الشر» أو «اللاأخلاق»، بل شأنه الانتقال من دور «محامي الشيطان» السيئ السمعة إلى دور «متهم الإله وعدوه»(٧٥).

وبغاية تحقيق ذلك، يلزم اللجوء إلى أيدٍ عديدة تكتب، بحسب عبارة نيتشه في مؤلف **الجنيالوجيا** (١٨٨٧)، «تاريخاً حقاً للأخلاق»؛ بحيث تنازل الخلاق بسلاح الأخلاق نفسه. وما عنينا بسلاح الأخلاق الأخلاق ذاتها، على نحو ما هي تريد أن توهمنا به، وإنما قصدنا به «المخاتلة». وذلك بأن يعمد عالم الأخلاق إلى «مخاتلة الأخلاق» بما ثبت من أمر الأخلاق أنها مخاتلة بطبعها. فبما كانت الأخلاق «إمبراطورية المخاتلة»، فإنه يلزم، منهجياً، مخاتلتها. فلا يمكنك قتل التنين المتعدد الرؤوس إلا بتنويع أساليب منازلته. ذاك هو مفهوم «التعدد المنهجي» عند نيتشه. وقد أحصينا من التداخل المنهجي الشيء الكثير، لكن أهم المناهج على الإطلاق أربعة: المنهج الفيلولوجي، والمنهج الفيزيولوجي، والمنهج السيكولوجي، والمنهج الجنيالوجي. وقد تجمعت هذه المناهج تحت إمرة المنهج الثاني ورئاسته. هذا مع سابق العلم أنها شديدة التعالق والتداخل فيما بينها، وأن فصلها ههنا فصل مبدئي منهجي، وما كان هو فصلاً عملياً.

٣ ـ منهج النظر في الخلق

أول هذه المناهج المنهج الفيلولوجي. ويقتضي معاملة ماضي الأخلاق الإنسانية بما هو نص هيروغليفي طويل صعب الملتمس معتاص الرموز(٧٦). ولما كان مرام نيتشه «إرجاع التقويمات الخلقية إلى أصولها المستملاة وجذورها

(٧٥) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 15, para. 1.

(٧٦) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 16, para. 7.

المستفادة»[٧٧]، فإنه طالما اهتم باستفسار ما بمكنة اللسانيات، وبخاصة منها مبحث الاشتقاق، أن يقدم لنا في ما يخص تاريخ تطور المفاهيم الأخلاقية. ولذلك ألفيته في تضاعيف كتاب **الجنيالوجيا** يجهد ليكشف الدلالات الأخلاقية المستكنة في أحشاء الألفاظ الخلقية؛ شأن لفظي «الخير» و«الشر».

و**ثاني** المناهج التي أعملها نيتشه في تشريح الأخلاق المنهج الفيزيولوجي. ومداره على النظر إلى الأحكام الأخلاقية بما هي «أعراض» و«علامات» تنمّ إما عن «ازدهار» الجسد أو «أفوله»[٧٨]، وذلك بحيث إما تكون أخلاقاً ناتجة عن نفس ذلولة مذلة منقادة غير أبية ومهينة خسيسة سفلية ليس لها همة تنال، أو تكون بالضد مستملاة ممن همته لا ترضى بالدون ونفسه صارمة قوية وعزوف أبية كملت قوتها واستحكمت شدتها. وقد بنى نيتشه نظره ههنا على حقيقتين: **أولاهما**؛ أن الشأن في الأخلاق أنها «لغة» الأهواء المرموزة، أو قل: إن الأخلاق هي «سيمياء» العواطف والأهواء[٧٩]، أو إنها لغة للانفعالات مرموزة، وإن الجسد لدليل وَهادٍ[٨٠]. و**ثانيتهما**؛ أن هذه العواطف والأهواء، إن فتش أمرها، ظهرت بدورها لغة للوظائف العضوية مرموزة[٨١]. ومعنى هذا، أن كل شرائع القيم التي شهد عليها التاريخ إنما تحتاج إلى أن توضح وتنور وتؤول في ضوء الفيزيولوجيا[٨٢]؛ وذلك ما دامت نسبة القيم الأخلاقية ـ إذا ما قورنت بالقيم الفيزيولوجية ـ نسبة المظاهر إلى الجواهر[٨٣]. فإن أنت فحصتَ في السلوك الأخلاقي، استشففتَ منه نازع القوة أو الضعف الفيزيولوجي. ولهذه الأسباب مجتمعة، يدعونا نيتشه إلى إحداث نقلة في اعتبار الصلة بين الفلسفة والفيزيولوجيا: من صلة مبنية على «سوء الثقة» و«التجاهل المتبادل»، إلى صلة «تبادل وجهات النظر» تبادلاً «أودّ وأخصب». فإن نحن فعلنا ذلك، وجدنا أن الناس عادة ما ينتهون إلى «قلب» الصلة بين الفعل الأخلاقي والفعل الجسدي: فهم يعتقدون أن «التراجع الجسدي»، أو قل: «الانتكاس»، أثر للرذيلة والانحطاط الخلقي، وأن «الصحة الجيدة» أثر لاعتناق الفضيلة.

---

(٧٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 125, para. 32 [1].

(٧٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 428-429, para. 550.

(٧٩) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 141, para. 187.

(٨٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 54, para. 25 [113].

(٨١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, para. 479.

(٨٢) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 56-57, para. 17.

(٨٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 121, para. 269.

والحال أن الضد هو الصحيح: فالرذيلة والفضيلة ـ أي الأخلاق ـ ما كانتا سببين أبداً ولا ينبغي لهما، إن هما إلا نتيجتان. ذلك أن شأن الانحطاط الأخلاقي أو الروحي أن يكون «أثراً» لانحطاط الجسد وانتكاسه، وما كان الأول للثاني إلا «عرضاً». وإن كون الإنسان «رذلاً» أو «رديئاً» إنما يفيد نوعاً من «العجز» المرتهن ارتهاناً فيزيولوجياً إلى طراز بشري منحط قائم على ضعف الإرادة وفقد الثقة وهوان الروح ودناءة النفس وانفصام الشخصية والعجز عن التقاوي والخضوع للسيطرة والإمّعة والإمّرة(٨٤).

وثالث المناهج التي أنهجها نيتشه لعلم الأخلاق طريقة المنهج السيكولوجي. ولطالما اشتكى نيتشه من الجهل الحاصل في مجال السيكولوجيا، ولطالما دعا إلى استحضار المسائل السيكولوجية عند النظر في الأخلاق؛ مما يقتضي عنده ربط الأخلاق بنوازع نفسية؛ شأن الرغبة في الانتقام والحقد والخداع والإسقاط. إنما السيكولوجيا هي الدليل الذي يقود إلى طرح المشاكل الأخلاقية الأساسية. غير أن ذاك لا يحدث إلا بعد أن يتم تخليصها من عدوى الحس الأخلاقي. ذلك أن السيكولوجيا ظلت لحد الآن متشبثة بالآراء الاعتباطية الأخلاقية متشبعة بها، ولم تحاول أبداً المخاطرة إلى أعماق النفس البشرية بمعزل عن الأخلاق. ولن يتأتى لها ذلك إلا إن صارت مورفولوجيا لإرادة القوة، وإلا إن تعلقت بالفيزيولوجيا وفصمت عرى اتصالها بالأخلاق واللاهوت. والشاهد على تبعية السيكولوجيا للأخلاق تمييزها الخلقي بين «طيب» النوازع النفسية و«فاسدها». فما الذي سيكون عليه الأمر لو أن امرءاً بادر إلى اعتبار أهواء؛ شأن الكراهية والغيرة والجشع والسيطرة، أهواء ضرورية للحياة يلزم أن تشكل جزءاً من اقتصاد الحياة العام؟ لا شك أنه سيصاب بالدوار(٨٥).

ورابع المناهج التي أعملها نيتشه في دراسة القيم الأخلاقية هو المنهج الجنيالوجي. والحاجة إلى هذا المنهج متأتية من كون الباحثين في مضمار الأخلاق عدّوها دوما مقدسة، ولم يبحثوا إلا على تصنيف قواعدها وتنضيدها وتنظيمها؛ أي عن إضفاء طابع علمي عليها. والحال أن لا أحد منهم تجرأ على فحص «أصل» الأخلاق(٨٦). من هنا منشأ النظر الجنيالوجي بما شأنه أن يبحث

---

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٢، الفقرة ٤٨٧.

(٨٥) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 57-58, para. 23.

(٨٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 107, para. 234.

في «أصل الأخلاق وتشكلها». لكن، ما كل «بحث في الأصول» بجنيالوجيا، وما كل «بحث في ظروف نشأة تقدير أخلاقي معين» أو تقويم بذلك. إنما حقيقة الجنيالوجيا تقتضي تعالق سؤال الأصل بسؤال القيمة[(٨٧)]. فليس كوننا نظرنا في الظروف التي وفقها نشأ تقويم أخلاقي معين بمؤدٍ إلى القول إننا أحطنا بقيمته. إذ كثيرة هي الأشياء المفيدة التي اكتشفت، وكثيرة هي الاكتشافات المهمة التي أجريت، وذلك على الرغم من أن البحث كان، أصلاً، بلا ضابط أو منهج. فليس يكفي لفهم قيمة أخلاقيةٍ ما فهم الشروط التي تجلّت وفقها[(٨٨)]. والأمر أشبه ما يكون بمن يدعي أن بحثه في أصل تكون أفكار الإنسان عن التغذية وعرض نمو وتطور أحكام القيمة هذه إنما قاده إلى التقرير في شأن الغذاء بالنسبة إلى الإنسان وإلى نقد الأنماط التي شكلت فعلاً تغذية الإنسان عبر التاريخ. وما يصدق على التغذية يصدق بالأحرى على الأخلاق؛ إذ يمكن أن نصف الأحكام الجديدة بأكمل وصف، ومع ذلك فإن تصرف الإنسان التصرف الفعلي وتاريخ أخلاقيته لن يكون قد وصف بعد، فضلاً عن أن يكون قد انتقد. لكن الأهم هو أننا نكون أبعد من أن نعلم قيمة الأفعال نفسها بمجرد أن نعلم تاريخ الأحكام التي قيلت عن هذه الأفعال[(٨٩)].

إن المنهج الجنيالوجي يهدف إلى إقامة تاريخ لأصول الإحساسات والتقويمات الأخلاقية[(٩٠)]؛ وذلك بدل تحويل الأخلاق إلى ميتافيزيقا؛ أي إلى ثنائية مانوية: خير/ شر يحكمها صراع أبدي بينهما حكماً قبلياً[(٩١)]. إذ «لا وجود لأخلاق أبدية»[(٩٢)]. ذلك أن «كل أمر من أمور الأخلاق إنما هو ناتج عن تطور. وهو لذلك متغير هلامي وسائل مائع»[(٩٣)].

ومن هذه الحيثية الجنيالوجية، الأخلاق قامت على ضوابط. منها؛ اعتبار

---

(٨٧) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 12-13, para. 5.

(٨٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 308, para. 27 [5].

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٦، الفقرة ٢٧ [٧٢].

(٩٠) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), p. 241, para. 345.

(٩١) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio, essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 160, note 1 and pp. 317-318.

(٩٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 112, para. 245.

(٩٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 114, para. 107.

الفعل الأخلاقي فعلاً نسبياً. فلا يمكن القول إذاً مع الجنيالوجيين الإنكليز مثلاً: إن الفعل الأخلاقي يتميز بنكران الذات وبذل النفس أو لنقل: إنه يصدر عن التضامن والتعاطف والشفقة، وإن الأصل فيه الإيثار والتضحية والغيرية. بمعنى آخر، إن نيتشه يسعى إلى «تنسيب» الفعل الأخلاقي عوض «إطلاقيته». وهو ينتقد مبادرة الإنكليز إلى جعل الهدف الموهم للفعل (التعاطف) أصلاً له. فإن تبين ذلك تبين معه أن لا وجود لفعل أخلاقي من غير فاعله. وبهذا يقلب نيتشه وجهة النظر الأنكلوسكسونية التي تنظر إلى الفعل الأخلاقي من جهة المستفيد منه. فأصل نشأة فعل ما متميز كلية عن نفعيته وعن تطبيقه الفعلي وترتيبه داخل نظام الأهداف. ذلك أن الفعل حين يوجد ويتخذ شكله وفق هذه الصورة أو تلك يتم تأويله دوماً بجديد التأويل من طرف قوة عليا تهيمن عليه. وهي تعيد تهيئته وتحويله لجعله مناسباً لاستعمال جديد. مثال ذلك مفهوم «الخير»، فهو في يد الأقوياء غيره في يد الضعفاء. ومن ثمة كان تاريخ مفهوم خلقي ما أو تقويم عبارة عن «سلسلة متواصلة من التأويلات والتكييفات المتجددة»[٩٤]. معنى هذا أنه إن كانت جنيالوجية علماء الأخلاق الأنكلوسكسون دارت على أركان أربعة: «المنفعة» و«النسيان» و«العادة» و«الخطأ»؛ مفترضة بذلك أنه في الأصل كانت الأفعال غير المغرضة محمودة مستطابة لمتلقيها؛ أي للمنتفعين بها، وبعد ذلك تم نسيان هذا الأصل، فصار الفعل الخلقي بالعادة يحمد من غير النباهة إلى أثره، كما لو كان أمراً خيراً في ذاته؛ فإنه بالنسبة إلى نيتشه يجب النظر إلى الفعل من جهة فاعله بما هو من استحسنه، لا من جهة متلقيه بما هو من استطابه. هذا وجهُ تميزٍ أول لجنيالوجيا نيتشه الأخلاقية. ووجه تميز ثان تمثل في ربط نيتشه المفاهيمَ الأخلاقية بسيكولوجيا الفئات الاجتماعية؛ أي بالإحساس بالقوة ونقيضها استشعار الضعف، وما يلزم عنهما من أريحية فعل وما ضادها من رغبة انتقام. فإن نحن تبيّنّا هذه الأمور جمعاء استطعنا أن نميز بوضوح مشروع نيتشه لنقد الأخلاق وللإنسان المتخلق أو الأخلاقي.

لقد سبق لنا في الفصل المتقدم ـ المتعلق بالإنسان المقوّم ـ أن شددنا على أمرين أساسيين: أولهما؛ أن من شأن الأشياء في ذاتها أن تعدم المعنى أو القيمة. وثانيهما؛ أن الكائن هو الذي من شأنه أن يمنح القيم للأشياء. ولما كانت الأخلاق صنفاً من صنوف القيم، فقد صدق عليها ما صدق على القيم

(٩٤) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 84-85, para. 12.

عامة؛ أي أن من شأن الأشياء أن تعدم القيم الأخلاقية، وأن الإنسان هو الذي شأنه أن «يخلِّق» الأشياء؛ بمعنى أن يمنحها قيماً خلقية.

والحق أنه منذ بادئة كتابة نيتشه ونحن نجده، في ما تعلق بالأخلاق، يخط ما يلي: «إن من شأن الأخلاق أن تنتمي إلى عالم الظاهر، وإن الحياة في جوهرها غير أخلاقية»، وإن «الأخلاق إنما هي رؤية للعالم وتأويل له»(٩٥)، وإنه ما كانت الأخلاق هي التي ابتدعت الحياة، وإنما العكس هو الذي حدث. أكثر من هذا، ما كانت الحياة للأخلاق والنزاهة والصدق والحق مريدة، وإنما هي اللاأخلاق والوهم والكذب والتدليس والبهتان أرادت(٩٦). والحال أن هذه العبارات الشبابية الغضة المغلفة بلغة شوبنهاور الميتافيزيقية، القائمة على التمييز في الوجود بين المظهر والمخبر، إنما تشي عن جوهر فكر نيتشه بعد تشذيبها من لغتها الصوفية؛ نعني أن الأخلاق جزء من عالم الظاهر؛ أي أنها بضعة من عالم مظاهر الأشياء لا بواطنها ومخابرها. ولذلك، فإنه لا غرابة أن يحتفظ بها نيتشه بعد تصرم ما يقارب العقد من الزمن ونصفه عن كتاب شبابه (١٨٧٩ ـ ١٨٨٣)؛ وإن أذاب عالم الجوهر أو العالم الحق، واعتبر العالم كله مظهراً، بل لا مظهر ولا جوهر، وإنما تداخل وتشابك رؤى ومنظورات قيمية متعلقة بكل نوع من الكائنات؛ أي أنه من خلقنا نحن(٩٧).

والمقصود بكون الأخلاق تنتمي إلى عالم الظاهر هو ما أفادته العبارة الثانية من أن «الوجود» أو «الحياة» هي، في جوهرها، شأن غير أخلاقي؛ بمعنى أنها بمعزل عن كل خلق وفي حل منه، هذا إن نحن عنينا بالخلق هنا قيماً أخلاقية، مدحية كانت أم قدحية. والمتحصل من هذا وذاك، «النفي الثلاثي» الذي طالما تردد في كتابات نيتشه: «لا وجود لظواهر أخلاقية»، و«لا وجود لنوازع أخلاقية»، و«لا وجود لأفعال أخلاقية». إنما الظواهر والنوازع والأفعال غير أخلاقية، أو قل: إنها عن كل خلق أو قيمة خلقية بمعزل. وليس معنى القول: إن الوقائع لا أخلاقية، أنها «فاسدة» أو «رديئة» أو «شريرة» ـ فهذا إنما بدوره يقع تحت طائلة الحكم الأخلاقي؛ بمعنى أنه جزء من شرعة قيم ذات سلّم من مسلكين: أخلاق/لا أخلاق، خير/شر،

---

(٩٥) Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), pp. 174-175.

(٩٦) Nietzsche: *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 17, para. 1, et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 175, para. 465.

(٩٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 146, para. 14 [184].

غيرية/أنانية. . . إنما معنى القول: إن الأشياء في ذاتها ليست «طيبة» ولا هي «خيرة» ولا هي «عادلة». فالطيبة والعدالة والخير أمور ما كان من شأنها أن توجد في صلب الأشياء، لا ولا الشر والفساد والظلم. كلا، ما كانت الأشياء أو الوقائع أو الأفعال «خيرة» ولا «شريرة»، ولا كانت «صالحة» ولا «فاسدة»، إنما الأشياء «بريئة». وذاك هو ما يعنيه نيتشه بالحديث عن مفهومه الجوهري: «براءة الصيرورة». إنما نحن الذين «نثيب» الأشياء بأن نضفي عليها طابع «الخير» و«العدل» و«الحق»، أو «نؤثمها» بأن نضفي عليها طابع «الشر» و«الفساد» و«الظلم». أما بعد، فقد دافع نيتشه عن فكرتين جوهريتين: «براءة الكون»، أو قل: «براءة الصيرورة» بما الكون في صيرورة دائمة؛ و«براءة الإنسان».

دعانا نيتشه دوماً إلى أن نعود إلى القول بفكرة «براءة الصيرورة»؛ وذلك بإقصاء فكرة «الغايات» التي من شأنها أن «تؤثم» صيرورة الأشياء. يقول بهذا الصدد «أتى علي حين من الدهر وأنا أجهد نفسي لبيان براءة الصيرورة. وكان همي من ذلك، بلا مراء، كسب الإحساس بـ «لامسؤولية» تامة، وأن أصير في حل من كل إطراء أو ملام، سواء في ما تعلق بالحاضر أو في ما خص الماضي. ولقد كان دافعي إلى ذلك هو طمعي في أن أستحدث لمستقبل الإنسانية أهدافاً وأن أضع لها غايات جديدة»[٩٨]. كان غرض نيتشه بيان أن الصيرورة بأكملها مطلقة التجانس، وأن تطبيق المعايير الأخلاقية لا يمليه إلا المنظور؛ أي أن يبين أن كل ما هو قمين بالمدح من الجهة الأخلاقية إنما هو مكافئ تماماً للأمر غير الأخلاقي، وأن ما هو ممدوح لم يصر ممكناً إلا باللجوء إلى وسائل وغايات لاأخلاقية، وأن ما هو لاأخلاقي هو، من جهة نظر «الاقتصاد العام»، أعلى وأهم، وأن كل تحسين يسير نحو امتلاء الحياة وتنميتها إنما يقود بالضرورة إلى نمو اللاأخلاق[٩٩].

هذا في ما تعلق بفكرة «براءة الصيرورة» العجيبة، أما في ما تعلق بفكرة «براءة الإنسان»، فإن معناها عدم مسؤوليته انعدام المسؤولية التامة؛ أي الدعوة إلى الكف عن «إثابة الإنسان» أو «تأثيمه»، أو قل: التوقف عن مدح الإنسان على أفعاله الحسنة، وذمه على أفعاله السيئة. وذاك على عكس ما

---

(٩٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 175, para. 465.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٩، الفقرة ٤٨٠.

دأبت عليه المذاهب الأخلاقية والدينية. ولذلك كانت هذه الفكرة؛ نعني فكرة «براءة الإنسان»، «أَمَرُّ جرعة» على الإنسان، المتهم للإنسان المحمّل له وزر المسؤولية الواجب تخليصه منها، تجرّعها. فكل تقديرات الإنسان المتهم وتمييزاته وميولاته ومحامده ومذامّه تصير بهذا خاطئة وتفقد قيمتها. وذلك لأنه لا يمكن حمد «الطبيعة» و«الضرورة»، ولا ذمهما. فكما يحب الإنسان العمل الفني الناجح من غير أن يمدحه؛ لأن العمل ليس مسؤولاً عن أي شيء، وكما يعتبر البناية لا يمكن أن يشكرها على فعلها أو يذمها، عليه كذلك أن ينظر إلى أفعال الناس وأفعاله هو بنفس النظرة. آنها يمكنه أن يعجب لقوتها وجمالها وامتلائها، لكنه يمتنع عليه أن يجد فيها بعض ما يمدحه. فالإنسان ورشة بمختلف النوازع والدوافع ـ ما اعتبر منها «حسناً» وما اعتبر «سيئاً» لا فرق ـ تتصارع فيما بينها ويصرع بعضها بعضاً، ولا نقرر بشأن الذي ينبغي أن يتصرف فينا؛ إنما هو الأقوى ذاك الذي يحملنا على الفعل والتصرف. إنما لنا نحن ـ بدل المسؤولية ـ رغبة الالتذاذ الأناني بهذه الأفعال ـ سواء كانت أفعال عجب وانتقام وشر ومصلحة ومكر، أو أفعال تضحية وشفقة ومعرفة، لا فرق أن تكون أفعالاً موسومة بالحسن أو بالقبح. بل إنه ليس بين الأفعال الحسنة والقبيحة فارق نوعي وكيفي، وإنما يوجد على أبعد تقدير فارق كمي وعددي. فالأفعال الحسنة إنما هي أفعال سيئة تمّ تصعيدها، والأفعال السيئة أفعال حسنة صير بها إلى الفظاظة...

هكذا تحملنا الحكمة الجديدة على الإعلان: كل شيء ضروري، تقول المعرفة الجديدة، حتى هذه المعرفة ذاتها. كل شيء براءة، والمعرفة هي الطريق الذي يفتح مجال العقل أمام ولوج هذه البراءة... تنقصنا فقط قوة إنتاج الإنسان الحكيم البريء حتى نتمكن من هزم الإنسان الآثم(١٠٠). وقس على ذلك ما يقع على الإنسان. لقد تمّ تأثيم الألم الذي ينزل بالإنسان والبلاء واعتبارهما خطيئة، ولذلك حُرم الألم من براءته. وبذلك صارت كل إحساسات قوة واستلذاذ وانتصار وكبرياء وجرأة ومعرفة وثقة بالذات وسعادة، كلها صيّرت مذنبة خطيرة أثومة متهمة. وبالعكس من ذلك، اعتبرت أحاسيس الضعف والجبن والنقص شريفة مطلوبة مرغوبة. فكل أمر عظيم في الإنسان اعتبر نكراناً للذات وتضحية وامتناناً للغير ـ شأن الحب مثلاً ـ بينما الحب هو

---

(١٠٠) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 112 sqq, para. 107.

على التحقيق استئثار وعطاء ناتج عن فيض غنى وخصوبة. لقد تمّ تأثيم الحياة عامة وتصويرها بما هي عقاب، وتم تصوير السعادة بما هي غواية، وصيرت الأهواء الإنسية شيطانية والثقة في الذات جحوداً وكفراً بالنعم[١٠١].

إنما معنى أنه «لا توجد ظواهر أخلاقية» هو أن ما يوجد إن هو إلا «تأويل أخلاقي للظواهر»[١٠٢] أو قل: «رؤية أخلاقية» للوقائع. وبالفعل، كم حملت الأشياء ثقل سوء تأويلاتنا الخلقية لها! لقد أَوَّلْنَا الوقائع والظواهر والأشياء تأويلاً أخلاقياً، فكان أن أدخلنا بذلك الأخلاق إلى صلب نظام الأشياء. هذا تأويل أخلاقي أول افترض أن في الوجود ههنا نظاماً للإثابة والعقاب. فنحن نبتهل ونتضرع؛ بمعنى نطلب ونؤمن بإمكان الاستجابة لذاك الطلب. وهذا تأويل أخلاقي ثان؛ نهضته على الاعتقاد في نظام يحكم صيرورة الأشياء ومصير الناس، وعلى أن البلايا التي تحصل لنا مقصودة مدبرة حتى نعود إلى رشدنا أو ننذر فنعاقب. وهذا تأويل ثالث مفاده أن مسار الأشياء في تطورها إنما هو تحقيق للحق والعدل، وأن ما من حدث حدث إلا ويخفي وراءه معنى مستتراً، وكأننا أمام لغز بوليسي يجهد المرء نفسه لفك رموزه. هذا مع سابق العلم أنه «لا توجد أية ضرورة أبدية تتطلب أن كل خطيئة يجب أن يعاقب عنها ويجزى... كما إنه من الوهم اعتبار أن ما يشعر به المرء على أنه خطيئة أنه على التحقيق كذلك. فليست الأشياء التي لا وجود لها هي التي أقلقت بني البشر وقضّت مضاجعهم، وإنما الآراء المؤمنة بها»[١٠٣]. وفي هذه الأمثلة الثلاثة دلالة على أننا إنما نُؤوِّل الأشياء والظواهر والوقائع تأويلاً خلقياً[١٠٤]. وتلك عادة منشئية تمكنت منا حتى صارت لنا طبعاً. وما أعسر أن يحارب المرء الطبع ويسعى إلى محوه.

إن معنى «لا وجود على الإطلاق لوقائع أخلاقية» أن ما يوجد هناك إنما هو «أحكام أخلاقية» نصدرها على الظواهر، فنصف هذه الظاهرة بأنها أخلاقية وتلك بأنها غير أخلاقية. ونحن في ذاك نخلط بين الحكم الأخلاقي والواقعة. ذاك هو وهم «الحكم الأخلاقي». وإن «التأويل الأخلاقي للوقائع

---

(١٠١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 138, para. 301.

(١٠٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 121, para. 108.

(١٠٣) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 377, para. 563.

(١٠٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 229-230, para. 34 [241].

الطبيعية لهو سوء فهم فادح مهول»(١٠٥). فليست الأخلاق بهذا المعنى إلا سوء تأويل لبعض الظواهر(١٠٦). وإذاً لا وجود لظواهر أخلاقية، وإنما هناك تأويل أخلاقي للظواهر. أكثر من هذا، هذا التأويل نفسه ما كان أبداً ذا مصدر أخلاقي كما يدّعي علماء الأخلاق(١٠٧). فلو نحن سألنا أنفسنا: من الذي «يُؤول»؟ لأجاب فلاسفة الأخلاق: نوازعنا. فنسبوا بذلك خلقنا إلى نوازعنا، وقالوا: «نازع الأنانية» أو «الغيرية» أو «العدوانية» أو «المسالمة»، فصيروا بذلك النوازع أخلاقية. والحق أن «لا وجود لنوازع أخلاقية». فليس لنا نازع إلى الخير ونازع إلى الشر... خاصة إن نحن فهمنا من النوازع معناها الأخلاقي الضيق؛ أي النوازع الغيرية الإيثارية... ذلك أنه، على التحقيق، ما من كائن إلا وهو يريد الاستقواء لنفسه، ولا اعتبار للخلق في هذا المطلب. وبهذا المعنى، ما من نازع إلا وهو أناني؛ أي لاأخلاقي. فالنوازع بهذا المعنى لاأخلاقية، لا بمعنى أنها فاسدة الخلق، ولكن بمعنى أنه لا يمكن أن تدان إدانة أخلاقية(١٠٨). وإن تراتبها هو تراتب قوة، على التحقيق، لا تراتب فضيلة. إنما الأفضلية هنا لا شأن لها بالفضيلة. أكثر من هذا، النازع نفسه يؤدي إلى الإحساس بالجبن أو النذالة تحت تأثير اللوم الذي توجهه له العادات، مثلما يصير إلى الإحساس بالرضا والعجب إذا ما العادات الخلقية مدحته وأطرته عليه واستطابته واستعذبته. فقد تحصل أنه بحسب العادات الاجتماعية يصير النازع إلى ضمير راض أو معذب. أما النازع في ذاته، فإنه براء مما حُمِّله. فهو لا يملك أية صفة أو سمة أخلاقية، مثلما لا يرافقه أي إحساس باللذة أو الألم. وإنه لا يكتسب هذه الأشياء إلا في علاقة مع نوازع أخرى تم تخليقها تخليقاً مسبقاً. مثال ذلك أن اليونانيين كانوا ينظرون إلى الحسد بغير النظرة التي صرنا ننظر بها إليه اليوم. إذ كان هيزيودس ينسب الحسد إلى النوازع الطيبة، وما كان اليونانيون ليجدوا حرجاً في نسب صفة «الحسد» إلى آلهتهم. وبالضد، كانوا يعتبرون «الرجاء» سمة سلبية ورذيلة، بينما صيرته المسيحية فضيلة. كذلك كان شأن اليهود: اعتبروا

---

(١٠٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 108, para. 238.

(١٠٦) Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, G. F.; 421 (Paris: Flammarion, 1985), p. 113, para. 1.

(١٠٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 429, para. 550.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٦، الفقرة ٤٧٠.

«الغضب» أمراً مقدساً، فكان أن تصوّروا إلههم إلهاً غاضباً، وقد أجروه على صورة أنبيائهم[١٠٩].

و«لا وجود لأفعال أخلاقية»؛ بمعنى أنه لا وجود لأفعال يجوز وصفها، كما فعل فلاسفة الإنكليز، بأنها تتميز بنكران الذات وبذلها والتضحية والمشاركة الوجدانية والتعاطف ومحبة الغير[١١٠]؛ أو بمعنى كانط بما هي أفعال ذات قيمة كونية ملزمة[١١١]، أو بما هي تقوم بها إرادة حرة[١١٢]. لا ولا معنى ذلك وجود أفعال غير أخلاقية مضادة؛ بمعنى وجود أفعال أنانية أو عدوانية أو غير حرة. فليست هناك أفعال أخلاقية على الإطلاق. وما القول بذلك سوى وهم. ذلك هو استشكال الفعل الأخلاقي. وهو قول نيتشه الذي به يشترك مع نفاة التحسين والتقبيح في الأفعال. وعنده أن ما تم إلا محض الفعل، لا أن بعض الأفعال يبطل بعضها. وليس فيها ما هو قبيح لعينه حتى يشبّه هو بقبيح آخر. وليس فيها ما هو منشد لمفسدة أو مصلحة تكون سبباً لها. ولا لها علل غائية هي مفضية إليها، وإنما هي متعلق إرادة القوة. فالإنسان الأخلاقي يبادر إلى فعل فعل ما ويصفه بأنه «فعل عادل» ويدعو إلى «ضرورة فعل مثله»، معتبراً أن طبيعة فعله هذا أخلاقية، وأنه قدوة وحذوة. لكن نيتشه يستشكل هذه الطبيعة الأخلاقية المزعومة الموهومة، وذلك بالتمييز بين أمور ثلاثة: أولاً؛ أن هذا الفعل فعل حكم: «هذا فعل عادل». لكن، ألا يمكن الحكم بضرب من الحكم غير أخلاقي مثلما أمكن الحكم حكماً أخلاقياً؟ لماذا يتم اعتبار هذا الفعل «عادلاً» أو «حقاً» أو «مصيباً»؟ وعندما يكون الجواب: «لأن ضميري ينبئ بذلك. والضمير لا يتكلم بطريقة لاأخلاقية، وذلك لأنه يحدد قبلاً الأمر الذي يلزم أن يكون أخلاقياً!» لكن، لماذا يلزم المرء بالاستماع إلى لغة ضميره؟ وإلى أي حد له الحق في اعتبار مثل هذا الحكم حقاً وغير قابل لأن يدخله الخطأ؟ ألا يحتاج هذا الاعتقاد نفسه إلى ضمير من الدرجة الثانية؛ أي إلى ضمير ضمير، أو إلى ضمير نقدي؟ إن الحكم القائل: «هذا أمر عادل» هو تاريخ مسبق في الجواذب

---

(١٠٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 54-55, para. 38.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٢، الفقرة ١٤٨.

(١١١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 392-393, para. 462.

(١١٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 162, para. 148.

والصوارف والتجارب وانعدامها: «كيف أمكن هذا الحكم أن يقوم؟ وما الذي يدفع المرء إلى الاستماع إليه؟ ألا يمكن الاستماع إلى نداء الضمير بطرق مختلفة إما شجاعة أو جبانة أو نذلة أو مغوية...؟ ألا يظهر هذا أن صاحب الحكم ما فكّر أبداً في مصدر حكمه، وأنه قبله لأنه انغرس فيه منذ نعومة أظافره، أو لأنه به يكسب احترام الغير وتشريفه؛ أي بما هو «شرط وجوده»؛ وبالتالي ما اعتبره مطلقاً هنا وثابتاً إن هو إلا دالة أنانيته؟ ألا تكون بهذا صلابة الحكم الأخلاقي وإطلاقيته ـ وهو ما نجده متمثلاً عند كانط في وسم «الآمر الأخلاقي» ـ دليلاً على بؤس شخصي؛ أي على انمحاء رسوم الشخص وذوبان قدرته على تصور مثل مخالفة لما هو سائد؟ ألا تؤدي محاولة فهم سبل تكون الأحكام الأخلاقية إلى القرف من المفاهيم الأخلاقية الرائجة؛ شأن مفاهيم «الواجب» و«الضمير» و«الخطيئة» و«خلاص الروح»...؟ ثم إن طلب تسوية الأفعال الأخلاقية وجعلها واحدة أمر محال، وذلك لأنه لا يمكن أن توجد أفعال متماثلة؛ فمن شأن كل فعل أن ينجز إنجازاً خاصاً وفردياً. وإن الأوامر بالفعل أو بالتزام الآخرين بفعل الشيء نفسه إنما يسري على المظهر الخارجي للفعل وحده، ومن شأن هذا المظهر أن يحجب عنا المخبر؛ وبالتالي فإن ما من فعل يبحث ويفحص ويعاد النظر فيه إلا ويظل ممتنعاً عن الفهم والدرك، وما آراؤنا عن الأمر «الطيب» و«النبيل» و«العظيم» إلا أمور من شأنها أن تتعذر البرهنة عليها بأفعالنا، ولا سيما إن علمنا أن أفعالنا تظلّ مجهولة لنا. ولئن حق أن آراءنا وتقويماتنا وأحكامنا وشرعات قيامنا هي أقوى ما تنهض عليه أفعالنا، فإنه يحق أيضاً أننا نظل دوماً نجهل قانون اشتغالها فلا نتبينه[١١٣].

تحصّل مما تقدم أن الأفعال الأخلاقية؛ شأن الأفعال اللاأخلاقية، إنما هي أخطاء وأوهام لا يمكن بأي وجه من الوجوه البرهنة على وجودها. والسبب في ذلك، أن ذلك يفترض تحقق أمور ثلاثة: أولها؛ أن تكون هناك مقاصد ونيّات للقيام بأفعال؛ وبالتالي أن يحضر ثمة «وعي» بأصولها ومنشئها ووعي بحريتها، في حين نحن لا نعلم أصول أفعالنا ولا كيف تنشأ. ومن ثمة لا وجود لأفعال أخلاقية، ولا لأفعال لاأخلاقية، لأنه لا وجود لأفعال حرة عفوية[١١٤]. ثم ثانياً؛ أن تقوم ثمة معرفة بنتائجها وعواقبها. وهذا ما لا يتوفر معيار بيانه. وحتى

---

(١١٣) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 224 sqq, para. 335.

(١١٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. I, p. 149, para. 318.

لو نحن سلّمنا مع الفلاسفة النفعيين أن المنفعة هي المعيار، صرنا أمام صعوبة تحديد المقصد من المنفعة ذاتها. ذلك أن منافع الناس متباينة، وأن «اقتصاد الوجود» قد يقتضي وجود الشر. وعسى أن يكره المرء شراً وهو خير له. ثم ثالثاً؛ أن تكون هناك معرفة بآثارها الجانبية علينا؛ مثل الإحساس باللذة أو الألم أو البسط أو القبض، وهذا ما قد لا يتوفر لنا؛ إذ لا علم لنا بأسباب أحوالنا النفسية. والمترتب عن هذه الاعتراضات جمعاء، أن لا أفعال أخلاقية، لأن لا قيمة للفعل أصلاً[١١٥].

والحال أن الخلل دخل علينا ههنا من الخلط بين «الحكم الأخلاقي»؛ بما هو حكم حمد أو ذم بحسب نفعه لنا ـ وفي هذه الحال يعد خيراً ـ أو ضره لنا ـ وفي هذه الحال يعد شراً، و«الفعل ذاته» الذي يحوز منا الحمد أو الذم. . . فنحن ننسى الحكم ونعتبر الفعل في ذاته محموداً أو مذموماً ومعقولاً أو مرذولاً، فنسقط عليه أحكامنا ويصير هو الخير أو الشر في ذاته، وننسى أن صفة الخيرية أو الشرية إنما نحن الذين خلعناها عليه. ثم إننا نقلب ههنا العلاقة فتصير النتيجة (نافع/ ضار) هي الأصل. ويا له من أصل مخزٍ (O Pudenda origo) أوَلا يمكن أن يكون أصل الأخلاق بأكملها إنما هو هذه الاستدلالات الفظيعة: «ما يضرني هو شيء ضار في ذاته، وما ينفعني هو شيء طيب ونافع في ذاته. ولئن تكرر ضرر الأول، فإنه صار ضاراً في ذاته، ولئن تكرر نفع الأول، فهذا يعني أنه خير في ذاته». أوَلسنا نصير بهذا نحن المبدأ الذي ننسب الخير إلى الأفعال[١١٦]؟ والحال أنه لا وجود لفعل مدان في ذاته، ولا لفعل مثاب في نفسه، لأن الفعل، أولاً، عن الخير والشر بمعزل، ولأنه، ثانياً، متعلق بأفعال أخرى، ومن شأن إدانته إدانة الكل.

تبدت بهذا أسباب نزع الصفة الأخلاقية عن الظواهر والوقائع والأفعال. وهي: أولاً؛ براءة الوجود أو الصيرورة. ثم هي، ثانياً؛ تعالق أفعال الوجود. ولئن كانت الصيرورة أمراً واسعاً عظيماً، فإن كل شيء ينطبع بدمغتها؛ أي أنه يصير مثلها أبدياً وضرورياً. فإذاً، لا يمكن إدانة كل ما هو موجود يقول: «نعم» للحياة؛ إنما الإدانة والثناء متعلقان بمنظور مخصوص وبمصالح

---

(١١٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 146-147, para. 14 [185].

(١١٦) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 106-107, para. 102.

محددة[117]. والمترتب عن هذا، أن على الإنسان أن ينزع عن أفعاله شقوة ضميرها، وأن يقف ضد تأنيب الضمير وعذابه؛ أي أن عليه أن ينظر إلى أفعاله بمعزل عن كل خلق، أو قل: إن عليه أن ينظر إلى أفعاله بتوسل منظور أخلاقي ضدي؛ أي مضاد لاحتكار الأخلاق الفعل الإنساني. ذاك هو «الاستبراء»؛ نعني طلب نيتشه براءة الوجود وبراءة الفعل الإنساني؛ أي أن ننزع عن العالم وعن الإنسان ثقل التأثيم والتجريم؛ بمعنى أن نريحه من ثقل شقوة وعذاب الوعي والضمير[118].

والمترتب عما تقدم، أنه من الناحية المبدئية ثبتت استحالة قيام الأخلاق، وذلك ما دام أن كل أخلاق مستحيلة. ههنا إنكار للأخلاق بمعنيين: **أولاً**؛ إنكار وجود دوافع للأفعال أخلاقية. وهذا يترتب عنه أن الأخلاق لا توجد إلا بما هي أقوال؛ وبالتالي فهي آلية من آليات الإنسانية التي تقوم على استغفال الآخرين واستغفال الذات. **ثانياً**؛ إنكار أن تكون هذه الأحكام الأخلاقية تقوم على حقائق. إنما هي تقوم على أخطاء وتوهمات إذ توهم أن الأحكام الأخلاقية هي دوافع الأفعال. ذاك هو ما يسميه نيتشه: «إنكار الأخلاق». فهل معنى هذا أن علينا أن ندين الأخلاق وأن نتخلى عنها؟ الحال أن نيتشه ما يفتأ **يشدّد**، بالضد من ذلك، على ضرورة الأخلاق. فما كان إنكار الأخلاق إنكاراً نظرياً ليعني إنكارها إنكاراً عملياً. فهي موجودة وإن كان أساس قيامها **شبهة**. إن شأن إنكار الأخلاق كشأن إنكار الخيمياء: فالمنكر لها إنما هو ينكر «**مصادراتها**»، لكنه لا ينكر أنه وجد خيميائيون كانوا يؤمنون بهذه المصادرات ويتصرفون في ضوئها. وإنكار الأخلاق، نظراً، هو إنكار أيضاً لضديدها؛ نعني اللاأخلاق؛ لا بمعنى إنكار أن يكون ثمة أشخاص يشعرون بأنهم لاأخلاقيون، ولكنه إنكار أن يوجد، على الأحق، سبب لقيام مثل هذا الشعور[119].

٤ ـ الإنسان بما هو الكائن التخليقي بامتياز

تبين إذاً أن من شأن الظواهر والوقائع والأفعال أن تعدم القيم الأخلاقية، وأنها على التحقيق بمعزل عن الأخلاق. وقد ترتب عن هذا بالضرورة أن الإنسان

---

(١١٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 181-182, para. 485.

(١١٨) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 163, para. 148 and p. 174, para. 164.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧-١٠٨، الفقرة ١٠٣.

هو واهب القيم الأخلاقية للظواهر والأفعال. وإنه الكائن الذي شأنه أن «يُخلِّق» الصيرورة ـ أكانت طبيعية أو تاريخية أو اجتماعية ـ فيخلع عنها براءتها ويؤثمها. ذاك هو «الإنسان الأخلاقي». وهو إنسان أفرد له نيتشه الشذرات الطوال، وعده أحد أوجه الإنسان المتعددة. قال في ذلك: «لقد عد الإنسان حتى الآن الكائن الأخلاقي بامتياز»[(١٢٠)]. والحال أن هذا الوصف ـ «الإنسان الأخلاقي» (Homo Moralis) ـ إنما هو اصطلاح نيتشه نفسه الذي أطلقه على الإنسان بما هو مانح القيم الأخلاقية للوجود بعامة وللفعل الإنسي بخاصة. فلا يكاد مؤلف من مؤلفات نيتشه يخلو من الإلماع إليه. وهو وصف قديم في كتاباته متمكن في متنه. ولعل إحدى أقدم الإشارات إلى «الإنسان الأخلاقي» نعثر عليها في كتاب **أمشاج من الآراء والحكم** (١٨٧٨)[(١٢١)]، ثم ما فتئ هذا التعبير يتكرر؛ إذ نجده في مصنف **الفجر** (١٨٨٠)[(١٢٢)]، ثم ما فتئ اهتمام نيتشه بنقد الإنسان الأخلاقي يزداد؛ فهو في كتاب **الفجر** ينتقد «آراءه الاعتباطية»، وهو في مؤلف **العلم المرح** (١٨٨٢) يتهكم به ويزري ويطرح إمكان تجاوزه، وهو في كتاب **زرادشت** (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥) يطرح إمكان إنسان يحيا عن الخير والشر بمعزل (. . .) مما دل على أنه لم يتخل عن هذا المفهوم أبداً. وقد واجهه أحياناً بمفهوم «الإنسان الطبيعي» (Homo natura)، أو «إنسان الطبيعة»[(١٢٣)]، متصوراً أن الإنسان الطبيعي إنما هو «نص بدائي» إذا ما هو قورن **بالتأويلات والتشويهات** التي لحقت بهذا النص وأثقلته فصيرته «إنساناً أخلاقياً»[(١٢٤)]، كما وضعه أحياناً تلقاء «الإنسان اللاأخلاقي» (L'homme immoral)[(١٢٥)]؛ أي الإنسان الذي هو

---

(١٢٠) Nietzsche: *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, note de la page 22 and p. 336, et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 152, para. 408-3.

(١٢١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 190, para. 342.

(١٢٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 143, para. 132.

(١٢٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p.162, para. 431.

(١٢٤) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 217, para. 230.

(١٢٥) من عجيب التواردات أن يتفق **نيتشه** الألماني والقاضي عبد العزيز **الجرجاني** العربي على ضرورة إجالة النظر في أمور الإنسان الإبداعية عن الخلق بمعزل ومنأى ومبعد، فلا يحتكم إلى ميزان الأخلاق في اعتبار أنظار الإنسان. هو ذا معنى البعد غير الأخلاقي في اعتبار الأمور. فبعد أن روى الجرجاني أبياتاً لأبي الطيب المتنبي وجدها البعض دلت على «ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة»، عقب قائلاً: «فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر، لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ولوجب أن يكون كعب بن =

بمعزل عن الحكم الأخلاقي. وإنه لوجد أن الإنسان الأخلاقي هو منشئ «الإله الأخلاقي». وقد قرن موت هذا بموت ذاك.

وهذا «الإنسان الأخلاقي» هو الذي يستشكله نيتشه، وذلك حين يعمد إلى تذكيرنا بجنيالوجيته. ذلك أنه منح الأفعال قيماً أخلاقية جنيالوجيا يرويها لنا نيتشه متبعاً خيطاً رفيعاً هو خيط القيمتين اللتين شكلتا النواة التشكيلية للأخلاق؛ عنينا قيمتي «الخير» و«الشر»، وهما قيمتان أخلاقيتان تعلقتا بحكمين أخلاقيين متعارضين: مرغوب فيه ومرذول.

لقد انتهينا، في ما تقدم، إلى مفهوم «الإنسان الأخلاقي» بما هو مَن مِن شأنه أن يمنح القيم للأشياء بعد أن بيّنا أن الأشياء في ذاتها معدمة القيمة. والمترتب عن هذا، أن الأخلاق هبة ميتافيزيقية للأفعال والأشياء، وأنها صارت منحة إنسية. إذ الإنسان هو من يدمغ الأشياء والظواهر والأحداث والأفعال بدمغة خلقية: فهذا «خير»، وذاك «شر»، وهذا فعل «غيري»، وذاك فعل «أناني»، وهذه «فضيلة»، وتلك «رذيلة»... وإن مساءلة الإنسان الأخلاقي إنما هي، أولاً وقبل كل شيء، مساءلة أمرَي «الخير» و«الشر»: تلك الثنائية الميتافيزيقية المطلقة التي صارت في تاريخ البشر مثنوية مانوية؛ بمعنى أنها صارت هي «العجلة المحركة لسير الأشياء». وما زالت تفعل وتقود وتوجه، وما زالت تحكم وتعلو وتسيطر، حتى صار نظام الصيرورة والعالم والتاريخ خاضعاً لنظام «الخير» و«الشر»؛ أي صار تابعاً لنظام الأخلاق(١٢٦).

تركز استشكال الأخلاق على استشكال مفهوميها الأساسيين؛ عنينا بهما «الخير والشر»، وما تعلق بهما من أمر «الإنسان الخيِّر» أو «الإنسان الطيب» وضديدهما «الإنسان الشرير» أو «الإنسان الفاسد»؛ وذلك بتوسل أمرين اثنين: «التكوين التاريخي»، و«الحس بالأمور السيكولوجية». وقد تم ذلك بوفق التساؤلات التالية: «في أية ظروف ابتدع الإنسان حكمي الخير والشر أو الطيب والقبيح؟ فهل لهما قيمة في ذاتهما؟ هل عملا، لحد الآن، على

= زهير وابن الزبعري وأضرابهما مما تناول رسول الله (ﷺ) وعاب من أصحابه بكماً خرساً وبكاء مفحمين؛ ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر». انظر: علي بن عبد العزيز الجرجاني، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٦)، ص ٦٤.

(١٢٦) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 112 sqq, para. 107.

السماح بتفتح الإنسان وتطوره وتمامه وكماله، أم بالضد عاقا ذلك وأحبطاه؟ أَوَليسا دلائل شقاوة للحياة وافتقار وأفول، أم هما يعبران، بالضد، على امتلائها وقوتها وإرادتها وشجاعتها ومأملها ومستقبلها»[١٢٧]؟ وبالمثل، إذا كان الإنسان قد أعطى قيمة عليا للخير على الشر، فإنه كذلك أعطى قيمة عليا للإنسان الطيب على الإنسان الفاسد والشرير. لكن، ماذا لو كان الإنسان الشرير هو الأصلح المفيد للحياة وللإنسانية؟ وماذا لو كان الإنسان الخير عرض انحطاط وتراجع وتقهقر[١٢٨]؟ ههنا استشكال للمفهومين قام على التشكيك في شأن ماهيتهما وتضادهما وفائدتهما وأصلهما. إذ عوض الحديث عن ماهية المفهومين الثابتة يستبدل نيتشه ذلك بالحديث عن ماهية سائلة، وبدل الحديث عن تضادهما يتحدث عن تلابسهما وتبادلهما الأدوار، وتلقاء الحديث عن الخير والشر، وكأنهما مفهومان أزليان أبديان، يبحث نيتشه عن شروط نشأتهما وتبلورهما، وذلك بما ثبت من أمرهما أن لهما تاريخاً.

لنعلم أولاً، في ما يتعلق بكنه المفهومين، أمرين: أن ليس لهما استكانة واستقرار في ذاتهما، إنْ هما إلا منظوران للأفعال والأحداث والأشياء. وكما لا يوجد «خير في ذاته» ولا «شر في ذاته»، فكذلك لا يوجد فعل خير وشر في الأشياء. أكثر من هذا، إنهما «منظوران ضيقان»[١٢٩] وجب التخلص منهما، وذلك حتى يصبح ثقل الوجود لنا متحملاً ونقوى عليه، والاستعاضة عنهما بالركون تحت ما أرادته تصاريف الحياة (Fatum)، وبالقول ببراءة الصيرورة وبتبرئة كل فعل من وزرهما، وبتبني مبدأ عودتهما الأبدية؛ أي بضربهما بمطرقة «العود الأبدي». فالاستبراء للفعل ومحبة عودته هما وسيلة نيتشه المثلى لجعل الحياة رائقة آنقة. ذاك بالذات هو المغزى من اعتزال مفهومي «الخير والشر». وعلاوة على ذلك، فإن من شأن ما قد يعتبر «خيراً» أن يصير «شراً» على الحياة و«وبالاً»، وذلك لأنه علامة على فتور القوى ووهن الصحة؛ أي أنه علامة على انحطاط الحياة[١٣٠]. وفي تاريخ البشرية كانت قوى الهدم دوماً ـ الشر ـ ضرورية لإقامة الحضارة. فهذه الطاقات المريعة هي مُشَكِّلة الإنسانية ورائدتها[١٣١]. إن قالوا لك: ذاك فعل شرير، قل: هذا دليل على صحة

---

(١٢٧) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 10, para. 3.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤-١٥، الفقرة ٦.

(١٢٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 213, para. 26 [149].

(١٣٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 197, para. 522, and pp. 197-198, para. 524.

(١٣١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 224, para. 246.

الإنسان وتمنّي عودته، وإن قالوا لك: طبيعة الإنسان فاسدة، قل: هذا عزاء لنا من شأنه أن يؤكد قوته(١٣٢). وبعد هذا وذاك، إنما الوقائع والأحداث بحسب قوتنا، فما عُدّ عندنا أمراً ممنوحاً ممكناً لنا مسموحاً، سميناه «خيراً»، وما عُدّ أمراً محرّماً غير ممكن لنا عددناه «شراً».

والحق الذي يلزم أن يعلم هو: «إنما في دلالة الخير والشر التنبيه على الممكن من الأفعال والممتنع»(١٣٣). فنحن من أضفى صفتي «الخير» و«الشر» على الأشياء. وكما لا وجود للأضداد في الطبيعة ـ إذ ما كان الحار والبارد «بضدين» وإنما هما «مباينة في الدرجة»، والإيمان بالتضاد «عادة بشرية فاسدة» متأتية عن «ملاحظة عامية» غير دقيقة ـ كذلك لا وجود للأضداد في العالم الأخلاقي والروحي. وكل آفات سوء فهم عالم الأخلاق متأتية من الإيمان بضدية الخير والشر. فقد تحصل أنه ما كان الخير والشر ضدين، بل هما عبّارتان وتنقلان(١٣٤). ولما كان ذلك كذلك، فقد ثبت أنهما منظوران نسبيان: لا يوجد «خير في ذاته» أو «أمر طيب في نفسه»؛ إنما لا يمكن التفكير في «الأمر الخير» أو «الطيب» إلا في صلته بأمر ما: فما هو «حسن» من جهة نظر مخصوصة، يعتبر لا محالة «سيئاً» من جهات نظر أخرى. وما من شيء ننسب إليه صفة «الخيرية» أو «الطيبة» إلا ويجد نفسه قد تحدد أيضاً بما هو أمر «فاسد» و«شرير»(١٣٥). يضاف إلى ذلك، أنه داخل التراتبية الخلقية العامة: الخير/الشر، نعثر على تراتبية مخصوصة للخير وأخرى للشر: فتراتبية أو «مرقاة الخير» المقبولة في زمن معين بحسب درجة الأنانية (أنانية متطرفة/أنانية معتدلة) هي التي تحدد الصفات الأخلاقية واللا أخلاقية: إن تفضيل أمر خير من درجة أدنى (مثلاً؛ المتعة الحسية) على آخر معتبر من درجة عليا (الصحة)، يعتبر أمراً لاأخلاقياً عند أهل هذه المرقاة الأولى، وذلك شأنه مثلاً شأن تفضيل لذاذة العيش على الحرية. لكن هذه التراتبية ما كانت ثابتة، بل إن من شأنها أن تتغير عبر حقب التاريخ. فمثلاً؛ الإنسان الذي يفضل أخذ ثأره بنفسه على طرق باب العدالة كان يعتبر أنه أتى فعلاً أخلاقياً، بحسب مقاييس حضارة قديمة،

(١٣٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 31, para. 25 [36] and p. 42, para. 25[84].

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٥، الفقرة ٢٦ [١٩٤].

(١٣٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 266-267, para. 67.

(١٣٥) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 284-285, para. 36 [9], et *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 31, para. 9 [49].

بينما هو لا يعتبر على النحو ذاته في زمن سيادة حضارة الحداثة(١٣٦). إذاً لا وجود لشرور أو رذائل مطلقة بمعناها الميتافيزيقي؛ أي ثابتة أبدية، كما لا وجود لفضائل على هذا المبنى من القول. وإن شأن مجال التمثلات الخلقية أنه مجال مائع عائم(١٣٧). وبالجملة، «ليس الخير والشر سوى تأويلين، وليسا حالين واقعين؛ أي شيئين في ذاتهما»(١٣٨).

ولهذه الاعتبارات، فإن الخير والشر ما كانا هما ضدين حقيقيين، وإنما هما ضدان زائفان لا حقيقة لضديتهما. إنما «اللعنة كل اللعنة على هذه الثنائية العنيدة: الخير والشر». ما كان الخير سوى مقدمة إلى الشر وقدر محتمل منه(١٣٩). إنما «شأن الخير والشر الأقصيان أن يلتقيا»(١٤٠). وما من فعل خير، كائناً ما كان، إلا وخالطه قدر من الشر، وبالضد، ما من فعل شر، أنى كانت درجة شرّيّته، إلا وشهد على قدر من الخير. و«أن نقول: «نعم» للحياة ـ هذا يعني أن نقول: «نعم» للكذب، والكذب يعتبر شراً؛ أي أنه يعتبر شأناً لاأخلاقياً. . . إذ لما كان العالم صائراً استحالت علينا معرفته، اللهم إلا بمحاولة تثنيته بأوهام شأنها أن تصوره لنا ثابتاً [وفي هذا التصوير كذب وتزييف وبهتان؛ أي شر]. وههنا يصير الشر أصل الخير وسنخه»(١٤١). و«ليس الخير سوى شر قديم تم تدجينه وإعداده بغاية استعماله؛ أي أن ما كان ممنوعاً ضاراً تم التغلب عليه»(١٤٢). أكثر من هذا، «[اعلم، علم تنبيه لا علم تعليم أن]الخير دوماً تحويل للشر»(١٤٣). وحده ذاك «المتعصب للأخلاق» يرى أن «الخير لا يمكنه أن يتولد إلا عن الخير ولا أن ينشأ إلا عنه»(١٤٤). أما «عالِم الأخلاق»، فإنه يعلم علم اليقين «أن أضر الناس لربما كان أنفعهم من جهة الحفاظ على النوع»؛ وذلك لأن من شأنه أن يحفظ في ذاته نوازع الحفاظ على البشرية من هلاك محقق وتطويرها. وفي ذلك حكمة اقتصادية بليغة. ذلك أن «الكراهية ولذة

---

(١٣٦) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 72, para. 42.

(١٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢، الفقرة ٥٦.

(١٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 134, para. 2 [131].

(١٣٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 206, para. 34 [174].

(١٤٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 56, para. 25 [116] et p. 325, para. 27.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٥٥-٥٦، الفقرة ٢٥ [١١٦].

(١٤٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 335, para. 206.

(١٤٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٩، الفقرة ٥٢٩.

(١٤٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 269, para. 70.

التدمير والتعطش إلى الغزو والهيمنة، وكل ما تتم إدانته بدعوى أنه فاسد أو شر؛ إن هو إلا أداة في يد الاقتصاد الهائل؛ نعني اقتصاد الحفاظ على النوع. وهو اقتصاد بلا شك مكلف مبذر، وعلى العموم أخرق أحمق وامق؛ لكنه مع ذلك اقتصاد حفظ النوع البشري إلى اليوم»(١٤٥). ومن ثمة، فإن النوازع الفاسدة، إذا ما نظر إليها من مستوى أعلى، ظهر أنها نافعة وضرورية للحفاظ على النوع، مثلها في ذلك كمثل النوازع الطيبة. إنما التباين حاصل في المهمة وحسب: إن الشأن فيها أنها تجدد حياة البشرية وتمنعها من التخبط في القيم الطيبة. فمع بُد العهد يصبح حقل الأخلاق لا ينتج ولا يقدم، فيحتاج إلى تقليب. وإن الشر هو الذي يجر عربة الأخلاق.

وتلك حقيقة محققة في حياة الناس والشعوب الأفضل بذلاً والأكثر عطاء. ذلك أنه ما كان من شأن شجرتها، التي تنمو وتمتد إلى الأعلى، أن تعفى من تقلبات الجو ومباغتة العواصف الهوجاء، وإنما الشأن بالضد. فهل يمكن أن تنمو الفضيلة من غير عوائق وظروف غير مواتية؛ أي من غير أنحاء من الكراهية والحسد والعناد والشك والقسوة والجشع والعنف؟ أَوَليست هذه هي شروطها المساعدة الحقيقية؟ إن السم الذي يأتي على طبيعة ضعيفة هو نفسه ما به يستقوي القوي. كفانا إذاً مداراة ولنسمِّ الأشياء بمسمياتها(١٤٦). ما كان الخير عمدة والشر فضلة، إنما الشر أمر ضروري(١٤٧). وبين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة لا يوجد فارق في «النوع» وإنما، على أبعد تقدير، فارق في «الدرجة». والمباينة هنا كمية لا كيفية. فالأفعال الطيبة إنما كانت أفعالاً سيئة وتم تصعيدها، والأفعال السيئة إنما كانت أفعالاً حسنة وجهت نحو الفظاظة والغلظة. وذلك لأن منبعهما واحد هو النوازع المتصارعة المستقوية؛ سواء كانت نوازع مخيلة وانتقام ومنفعة ومكر، أو أفعال تضحية وشفقة ومعرفة. وإن درجة الحكم هي التي تحدد الوجهة التي على هذه الرغبة أن تسلكها. ما من مجتمع وما من فرد إلا وتوجد في ذهنه دوماً «مرقاة» خير تسمح له بتحديد أفعاله والحكم على أفعال الآخرين. لكن هذه المرقاة دائمة التبدل: فما يكون أمراً «مستطاباً» في زمن مستحسناً مستعذباً، ننظر إليه بعد تبدل الأحوال على أنه كان أمراً سيئاً «مستقبحاً» مستشنعاً. أوليس كل ما في

---

(١٤٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 49, para. 1.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٥، الفقرة ٤، ص ٦٧، الفقرة ١٩.

(١٤٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 198, para. 528.

مجال الأخلاق ناتجاً عن تطور سيّال بدّال متغيّ متحوّل[١٤٨]؟

إن نحن أدركنا هذا الأمر، صار بإمكاننا تتبع ميلاد هذين المفهومين وصيرورتهما وحيلولة البعض في الآخر وإمكان زيلولتهما: في الأصل ـ هذا إن كان ثمة «أصل» حقاً ـ لم تستحث «المنفعة» ولا استنهضت «الغيرية» الناس على إقامة شرعة للأخلاق، كما ادّعى ذلك المفكرون النفعيون والوضعيون، فسمّت الفعل النافع، أو غير الأناني، «حسناً» وسمت الفعل الضار، أو الأناني، «سيئاً»، وإنما الإحساس بالتباعد وحفظ المسافة والبحث عن السمو والميزة على الخلق (Le Pathos de la distinction) هو أصل ظهور هذه الشرعة؛ وبالتالي هو منشأ تحديد قيمتي «الخير» و«الشر». فهؤلاء «الطيبون» أو «الخَيِّرُون» أو «الحسنون» هم على التحقيق «النبلاء» و«الأقوياء» و«الصفوة» و«ذوو المحلّ الأرفع»؛ هم الذين سموا أفعالهم «خيراً» ولم يكونوا بحاجة إلى أن يسميها أغيارهم؛ وذلك في مقابل ما وجوده «خسيساً» و«سوقياً» و«عامياً» خص «السيئين» و«الرعاع» و«الدون»؛ فاستخصوا أنفسهم بخلق القيم، وكان أن أنشأوا بذلك أصل التقابل بين الشأن «الحسن» والأمر «الرديء»[١٤٩]. وللمتشكك في هذا الأصل لا بد له من الاستئناس بدرس الفيلولوجيا الذي دل، على الجملة، على أن «المُمَيَّز» و«النبيل» لم يكن يكتسي المعنى الروحي وإنما المعنى المباشر؛ بمعنى المرتبة الاجتماعية. مما دل على أن الناس إنما تداولوا المفاهيم الخلقية بمعناها الفج النيء المادي الحسي الضيق غير تداول اليوم الذي هو تداول رمزي بعيد[١٥٠]. وإن ذاك المعنى الأصلي هو المفهوم الأساسي الذي تولدت عنه بالضرورة نعوت مثل «الطيب» أو «الحسن»؛ بمعنى الروح المتميزة، و«النبيل» بمعنى صاحب الهمة والروح العلية أو المميزة. وهو التدرج في تطور المفهوم الذي وازاه تطور آخر انتهى بتحويل نعوت مثل الشأن «العامي» و«السوقي» و«الدون» إلى الأمر «السيئ» أو «الفاسد»[١٥١]. لكن، ما كان من شأن ذاكرة الكلمات أن تحفظه نسيه التداول أو أنسيه. إذ لم نعد نتداول أصول هذه المفاهيم وإنما نسوخها الشبيهية. أكثر من هذا، لقد حدث ههنا قلب للقيم الأولى فتنوسيت الأصول

(١٤٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 112 sqq, para. 107.

(١٤٩) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 22, para. 2.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٥، الفقرة ٤.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٥، الفقرة ٤.

وتدووِلت المسوخ. وإن تاريخ الأخلاق ليشهد على انقلاب في القيم بحيث صار الخير شراً والشر خيراً.

والحق أن لقيمتي «الخير» و«الشر» تاريخاً أولياً قبلياً. فعندما يتعلق الأمر بإحساس امرئ بالقوة، فإنه يجد نفسه «طيباً» كما يعرب عن نفسه بما هو طيب؛ وآنها فقط يجده الآخرون «سيئاً» ويخبرون عنه بما هو كذلك. والحال في الحقيقة أشبه ما يكون بحال هيزيوديس لما هو أراد الحكي عن حقب عهود البشرية: فقد عمد إلى وصف العهد ذاته؛ نعني عهد الأبطال الهوميريين، مرتين اثنتين، بل إنه زاوج العهد الواحد وثنّاه فجعل منه عهدين: العهد منظوراً إليه من طرف أولئك الذين أخضعوا واستسلموا لضغط أولئك البشر المغامرين أو العنيفين أو حتى من منظور أولئك الذين سمعوا الكلام عن هذا العهد من طرف أسلافهم فعدّوا العهد عهد سوء، والعهد نفسه منظوراً إليه من طرف فرسانه الذين وجدوا فيه عهد خير ويمن. ما كان أمام الشاعر من خيار لنقل حقيقة تلك العهود البوائد سوى التثنية، وكذلك فعل نيتشه[١٥٢]. فقد حكى عن تاريخ قيمتي «الخير» و«الشر» حكياً مزدوجاً:

أولاً؛ ينشأ حق توطين القيمتين ـ بما هو متعلق بحق شرعة القيم التي هي قوة إرادة ـ في أرواح الأعراق والطوائف الحاكمة والمهيمنة. ودلالة القيمتين هنا أن من ملك سلطة القصاص ـ الإثابة بالإثابة والإساءة بالإساءة ـ ومن ثمة ملك القدرة على الانتقام، فظهر بذلك معترفاً بأدائه منافحاً عن نفسه منازلاً لهم، إنما تسمى «طيباً» أو «خيراً». أما ذاك الذي كان عاجزاً عن الاقتصاص لنفسه فقد سمي «شريراً» أو «سيئاً» أو «فاسداً». وإن الخيِّر لينتمي إلى طبقة الأخيار؛ أي إلى الجماعة المتوحدة المتآزرة مالكة حق القصاص. وإن الشرير لينتمي إلى طبقة الأشرار؛ أي إلى حثالة بشرية ضعيفة واهنة خنوعة. إن الأخيار طائفة مندمجة متساندة، أما الأشرار فكتلة عديمة التجانس. ولزمن طويل كان «الطيب» و«الفاسد» مرادفين للرفيع والوضيع والمولى والخادم. ولم يتم النظر إلى العدو بما هو السيئ، ما دام كان قادراً على الاقتصاص لنفسه والانتقام لها. إنما السيئ هو من لم يقدر على التسبب في الأذى. وإنه للمحتقر.

ثانياً؛ أمام الفعل هناك ردة الفعل؛ إذ تنشأ في روح المضطهدين

---

(١٥٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 191, para. 189.

المسحوقين الضعفاء الوهناء مرقاة عكسية للقيم تقوم على قلب القيم الأولى. ههنا الأعداء، بما هم الغلاظ الشداد القساة الغزاة الماكرون، هم السيئون الفاسدون الأشرار(١٥٣). وههنا الضعفاء العاجزون عن الفعل القوي وعن الاقتصاص لما لحقهم من أذى هم «الطيبون» و«الخيرون».

ههنا أخلاق الفعل وأخلاق رد الفعل. أخلاق الفعل والمبادرة والجرأة قامت على قوة جسمية وصحة ناضحة، مع توسل أسباب الحفاظ عليها؛ من قدرة على المبارزة والمباراة والمخاطرة والصيد والرقص؛ أي على كل ما يفترض حيوية فياضة حرة جذلة، بينما قامت أخلاق رد الفعل على أضداد ذلك؛ نعني أنها نهضت على معاداة المنازلة والحرب والمغامرة، وذلك لأنها نبعت عن وهن وضعف وحقد وغل. وإن الأخلاق الثانية ناتجة عن قول: «لا» للأولى؛ عنينا قول: «لا» لكل ما يمثل على وجه البسيطة حركة الحياة الصاعدة والنجاح الجسماني والقوة والجمال وقبول الذات وعلو الهمة. كل ذلك هوت به الأخلاق الثانية ـ مدفوعة بدافع الغل ـ نحو اعتباره الشر المستطير بعينه(١٥٤). فكم هي حمقاء الأحكام الخلقية! وإن نيتشه ليسمي الصنف الأول من الأخلاق القائم على الفعل: «أخلاق السادة»، وإنه ليسمي الصنف الثاني القائم على رد الفعل: «أخلاق العبيد». أما السادة، فإن الإحساس بالقوة والرغبة في حفظ المسافة ونشدان العزة والمناعة وطلب الميزة على الخلق والمزية هو الذي يملي عليهم قيمهم التي بها يقيمون شرعتهم. وأما المسودون، فإن الحقد والبغضاء والغل والشحناء، أي ما قام على استرصاد الانتقام، هو مولد القيم. وإنه لغل هؤلاء الممسوسين الذين حرموا من الفعل ولم يبق لديهم سوى رد الفعل؛ لم يبقَ لهم إلا تعويض انتقام رمزي خيالي جعلوا منه فعلهم. بينما تنشأ الأخلاق الأرستقراطية عن قول: «نعم» للحياة بلا تردد، تلقائية عفوية ملوكية تنضح صحة وسلامة وعافية؛ وذلك من غير ما حاجة إلى مثير أو ضديد؛ بل إنها لا تلتفت إلى «السافل» و«الدنيء» و«السيئ». فهي تهمله وتدعه ولا تأبه به، وذلك لأن همها المفهوم الإيجابي للفعل الممتلئ حياة والناضح قوة. . . فالأرستقراطي يتصور، أولاً وعلى نحو عفوي وبدءاً من ذاته لا من غيره، معنى «الحسن»، وبعد ذلك ـ وبعده فقط ـ يتصور، لا انطلاقاً من غيره، وإنما بدءاً مما ضاد ذاته، معنى

---

(١٥٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 73-74, para. 45.

(١٥٤) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 36, para. 24.

«السيئ» أو «الفاسد»[155]. بينما أخلاق العبيد تنشأ، قبل كل شيء، عن قول: «لا»، للأمر «الخارج» و«الآخر» و«المخالف»؛ لسان حالها يقول: «لنكن مخالفين للسيئين! ولنكن طيبين! والطيبون هم أولئك الذين لا يلجأون إلى العنف، ولا يحرجون أحداً، ولا يهينونه، ولا يعتدون عليه، ولا يردون المثل بالمثل، وإنما هم يرجئون أمرهم إلى الله، هو الذي يجازي الظالم. الطيبون مثلنا ديدنهم أن يبقوا دائماً في الظل، يتجنبون ركوب الشر، ولا يطلبون من الحياة إلا نزراً قليلاً. نحن الطيبون ونحن الصابرون المتواضعون العادلون»[156]. ولو أمكن ترجمة لغتهم هذه للعبارة عن حقيقة حالهم لقلنا: «نحن الضعفاء المَهينون، نقرّ بضعفنا، وأنه من الأفضل لنا أن لا نأتي شيئاً لا نقدر عليه ولا نقوى». فقول: «لا»، هنا هو فعلها الخلاق الوحيد الذي تقدر عليه فئة العبيد هذه، أو بالأحرى لا تعجز دونه. وإن عجز الذات وفقدها النعمة ليقودها إلى النقمة على الغير. تلك أخلاق رد الفعل.

وإن أخلاق العبيد كانت دوماً في حاجة إلى ابتداع عالم معاد، وإلى الفرية على العالم حتى تبين. وبينما المتخلق بأخلاق الأرستقراطية، من فرط سموّ وتساميه، يُعرض عن النظر إلى ضديده ويسلو - مروءة وأريحية وعلو همة - وحتى إن عرض له أن نظر إليه، فنظرة شزراء، وحتى إن حقد عليه فما حقد، وإنما تناسى وتداوى؛ تجد، مقابل هذا، المتخلق بأخلاق العبيد، «إنسان الضغينة»، لا يهمه إلا الحقد على الأول وتحيّن الفرصة للانتقام منه. لكنه، لما كان عاجزاً عن الفعل؛ أي عن الحقد المادي الفعلي المباشر - إن عد هذا فعلاً - فإنه إذ يحقد لا يسلط حقده إلا على أقنوم عدوّه. ولما كان الأيد والقوة ينقصانه، فإنه يلجأ إلى القوة الشيطانية؛ نعني إلى قوة المكر والخديعة، قوة العقل وحيلة الضعف الماكرة؛ أي حيلة الدودة المتماوتة. تتجمع خشارة الضغينة ليقول لسان حالها: دعنا نكن مخالفين للسيئين، ولنكن طيبين سمحاء! لكن حقيقة أمرها إعلان عجزها. وإن أخلاق العبيد لتعكس، عموماً، فيزيولوجيا ظلت دوماً في حاجة إلى مثيرات خارجية حتى تفعل. ولذلك كان فعلها، في جوهره، رد فعل، وذلك لما تبين من أمرها أنها عاجزة عن الفعل[157].

(١٥٥) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 39, para. 11.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٦، الفقرة ١٣.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٥، الفقرة ١٠.

والمترتب عن رد اللفعل الأرعن هذا قلب القيم: تنقلب القيم، بفعل المكر، فيصير الضعف حرية والهوان طيبة والدناءة تواضعاً والإستكانة طاعة وخسة النفس همة والجبن صبراً عن الانتقام وتسامحاً. وإنه للكذب الصراح والتدليس. وإنه لَعمل السحرة الذين يحوّلون الأسود الفاحم إلى بياض وحليب وبراءة. وهكذا، فبعد أن كان الإنسان «الطيب» قد دل، أصلاً، على الإنسان الأرستقراطي، ها قد نحت إنسان الضغينة مثاله المريض عن إنسانه الطيب. ما الفرق بين «الإنسان الفاسد» كما نحته الإنسان الأرستقراطي وهذا المخلوق السيئ القبيح القميء الدميم الجديد الذي نحته الحاقد؟ إن «الإنسان الطيب» المدّعى هو خلق ثانوي وفضلة، بينما «الإنسان القوي» الأصيل هو الأصل في الإنسان والبدء والفعل والحق[١٥٨]. وإن التاريخ البشري ليشهد على تصارع هذين النظامين من القيم ـ النظام الملوكي والنظام السوقي ـ بل إن التاريخ برمّته يشهد على العودة الأبدية لهذا التصارع: الفلاسفة ضد الأخلاق الوثنية، واليهود ضد روما، والكنيسة ضد النهضة، والمثال الرومانسي ضد المثال الأرستقراطي، والثورة الفرنسية ضد الصفوة، والأفكار الحديثة ضد الأرستقراطية. وإن أخلاق ما قبل الثورة ـ أخلاق الأرستقراطية الفرنسية ـ كانت أخلاق سادة؛ لكن مع بدء الثورة بدأت الأرستقراطية تتخلى شيئاً فشيئاً عن امتيازاتها السيادية بفعل ملالها من نفسها، وتصير مجرد عضو في خدمة الملكية، بل أكثر من هذا، مجرد زينة وتوشية لهذه الملكية. وإنه لبدء انحطاط النموذج الأرستقراطي[١٥٩]. وحتى زمننا هذا، لم يشهد التاريخ على حدث أجلّ من هذا الصراع الذي ما فتئ يعود دوماً بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد[١٦٠].

هذا من جهة النظر، أما على جهة التطبيق التاريخي، فنجد أن نيتشه ينشئ تاريخاً للأخلاق وجنيالوجيا للإنسان الأخلاقي يقوم على المقدمات التالية:

أولاً: في هذا التاريخ تتلبس الأخلاق بضدها؛ أي باللاأخلاق. إذ لا يلزم أن يكون التأريخ للأخلاق يسقط تحت طائلة الأخلاق؛ أي تأريخاً أخلاقياً يتبع مواطن الخير والشر ويحكم على الأفعال الإنسية بمقتضى الأنظار الخلقية. ذلك أن الذين «فعلوا» في تاريخ البشر «ونشطوا إلى الفعل» هم أولئك الذين

---

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٩، الفقرة ١١.

(١٥٩) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 263-264, para. 258.

(١٦٠) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 53, para. 16.

عدوا «أشراراً». وما من إنسان قلب القانون الخلقي القائم وتمرد عليه وأنشأ ضديده إلا وهو طالما عُدّ إنساناً سيئاً. لكن بعد نجاحه في ذلك صار قلبه هذا شرعة جديدة وعد إنساناً خيراً[(١٦١)]. ثم ينبغي ألّا ننسى أن الأخلاق قامت دائماً على توسل ما عدته هي بنفسها «اللاأخلاق»؛ أي الفظاعة والترغيب والترهيب. هذا مع سابق العلم أن شأن الأخلاق إنما هي «حالة خاصة من اللاأخلاق»؛ أي أنها حالة من إرادة القوة[(١٦٢)]. ذلك أن انتصار المثال الأخلاقي لزمن ما إنما يؤتى بتوسل الأساليب اللاأخلاقية المدانة نفسها؛ شأنه في ذلك شأن أي انتصار آخر؛ نعني أنه يتوسل إلى أساليب العنف والكذب والافتراء والظلم[(١٦٣)]. ولذلك يتساءل نيتشه: بأية وسائل تتقوى فضيلة ما؟ ويجيب: بالوسائل نفسها التي يلجأ إليها حزب سياسي؛ عنينا بها أساليب الفرية والظنة وتحطيم الفضائل المضادة والتنابز بالألفاظ والاضطهاد المنظم ـ وهذه كلها تعد أفعالاً لاأخلاقية أي أن الفضيلة تنتشر بوسيلة غير الفضيلة ذاتها؛ وتلك مفارقتها الكبرى[(١٦٤)]! لهذا فإن التأريخ للأخلاق كشف لإرادة القوة التي تثوي وراءها. فإن نحن فعلنا ذلك، وجدنا أن، على التحقيق، ههنا إرادتين للقوة: إرادة سليمة وجهت أخلاق السادة، وإرادة سقيمة استُمليت من أخلاق العبيد.

ثانياً؛ إن تاريخ الأخلاق هو تاريخ سادة وعبيد ومَوالٍ وخدم. ذلك أن ما من خلق إلا وهو تقويم للحياة: إما الحياة الصاعدة القوية الفائضة التي تترجم، سلوكياً، في صحة جسمانية وقوة طبع ورضا عن النفس وعلو همة وجمالية مقصد؛ وإما الحياة النازلة الضعيفة المتعبة الوهنة المدانة[(١٦٥)]، وهذه تترجم، سلوكياً، إلى أضداد ما تقدمها؛ من علة وضعف وعدم رضا. ههنا إذاً نمط «ملوكي» وآخر «سوقي»، أو قل: نمط «أرستقراطي» أو «مولوي»، ونمط آخر «عبودي» أو «دوني». وكما أن وراء أخلاق السادة نازع «الإثبات»، المعبر عن الامتلاء وفيض العطاء الذي شأنه أن يُقبل على الحياة حتى في جوانبها

---

(١٦١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 40-41, para. 20.

(١٦٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 92-93, para. 210.

(١٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٦، الفقرتان ١٣٧-١٣٨.

(١٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٦، الفقرة ١٣٨ وج ٢، ص ١٨٠، الفقرة ٤٨١، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 83, para. 9 [147].

(١٦٥) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 101, para. 5.

الأشد إعتاماً وإشكالاً وتفرداً وإيلاماً، فإن وراء أخلاق العبيد نازع «الانحطاط» أو «النفي» أو «الجحود» الذي يتحول ضد الحياة وقد امتلأ بحقد لا يضاهى ووشى بغل لا يعادل. ولئن كان وراء أخلاق السادة قد وقف «الإقبال على الحياة»، فإن وراء أخلاق العبيد اختفت «إرادة الانتقام» من هذا الإقبال؛ أي إرادة جحود حياة لا يقدر عليها العبيد. ههنا قوة إرادة وقوة ارتداد، قوة فعل وقوة رد فعل: كلاهما يريد الهيمنة لنفسه والاستقواء، ويطلب الاستقدار والاستياد. وشتّان بين إرادتي القوة هاتين(١٦٦).

ولما كان «اقتصاد الحياة العام» يقتضي أن يأتي على الكون حين من الدهر تشتد فيه قوته وتنزع، وعهد آخر تنقبض فيه وتتقلص؛ فإن الأمر اقتضى كذلك ضرباً من التعاقب المنظم، وأحياناً التصالح وأحياناً الاختلاط غير المنظم وأحياناً التصارع، بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد أو أخلاق النبلاء وأخلاق الوضعاء؛ وذلك داخل الحقبة الواحدة والجماعة الواحدة، بل الفرد الواحد: تارة تتنشأ هذه القيم لدى العرق السائد الذي يعتد بعلوه، وتارة تتنشأ لدى العرق المسود الذي يحيا في ذلته. في الحال الأول يكون السادة هم الذين يحددون معيار «الخير»، وذلك بحيث تصير النصرة للأنفس الأبية المميزة الجذلة، وتصير الحقارة للأنفس العامية الدنية المستاءة، ويصير التعارض بين الشأن الطيب والفاسد تعارضاً بين الأمر الرفيع والوضيع، وذلك بما هو التعارض بين الفرد القوي الممتلئ والشخص الجبان الخجول. وفي الحالة الثانية يصير «خير» القوي أمراً مشكوكاً فيه، ويتم الارتياب في أمر القوة والامتلاء؛ أي في كل ما يدل، إيجاباً، على الإيمان بالذات والفخر بها، ويدل، سلباً، عن احتقار الشفقة والرقة(١٦٧). مقابل ذلك، يتم الإعلاء من كل ما من شأنه أن يجعل ثقل الوجود محتملاً؛ نعني الشفقة والطيبة والصبر والتواضع... ويصير التعارض قائماً، لا بين الطيب والفاسد، وإنما بين الخيّر والشرير. فالشرير هو كل قوي وخطير ورهيب؛ بمعنى أن وراء هذا التصور «إرادة الانتقام» و«إنسان الانتقام» الناقم المنتقم. ولا يفيد الانتقام هنا ـ وهذه خطورته ـ انتقاماً فيزيائياً مادياً؛ أي مواجهة ندّيّة. وأنى له بالاقتدار على ذلك وهو العاجز؟ وإنما ـ وهذا هو الأخطر ـ يصير الانتقام نقمة على الحياة وانتقاماً رمزياً وفكرياً ومعنوياً. فأمام غياب الطبيعة (النازع) يحضر الفكر

---

(١٦٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 92-93, para. 210.

(١٦٧) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 266 sqq, para. 260.

(الدهاء)، ونصير أمام إرادة قوة ناتجة عن فيض طبيعة، وإرادة قوة ناتجة عن مكر وخداع ودهاء؛ أي عن العقل، ما يجعل الانتقام ههنا «رمزياً» ـ وهو الانتقام الأعمق والأخطر، لأنه يقوم على مكر خطير. وهو انتقام شأنه شأن التنين متعدد الأوجه والآليات. فمن آلياته «التشكيك»؛ نعني عمل الضعفاء على تشكيك الأقوياء في قيمهم، وزرع الريبة في إحساس الأشداء بالجمال والرضا عن النفس والسعادة[١٦٨]، وبث بذور الشك في قيمة الحياة[١٦٩]. ومن آلياته «التسميم»: إذ هو تسميم لقيم السادة[١٧٠]. وإنه لانتقام سري خطير يتوسل الحكم الأخلاقي ضد الأقوياء والسعداء؛ فتصير بذلك الأخلاق «مصاصة دماء»[١٧١]. ومن آلياته أيضاً «التأثيم»؛ وذلك بجعل الأقوياء يشعرون بالندم وبأنهم ارتكبوا الخطيئة والتجديف ضد الخالق[١٧٢]. والحق أن التصارع هنا تصارع لامتلاك الحق في إصدار الأحكام الأخلاقية. ولما كانت حقب سيطرة الأرستقراطية قليلة ـ إذا ما قورنت بحقب سيطرة الغوغاء ـ فإن اللحظة الأرستقراطية الأولى، على نحو ما شرحناه آنفاً، كانت لحظة سيطرة الأرستقراطية على حق إصدار الأحكام. لكن، بعد ذلك تم قلب هذه الأحكام إذ استبد بها العبيد. فهم من قلبوا القيم على التحقيق وصاروا يسوغون أحكاما أخلاقية أو إدانات خلقية إن دقق أمرها ظهر أنها انتقام وتعويض عما حرمتهم الطبيعة من قوة وفيض وعطاء. أوَليس «من شأن الخبث أن يطوع الفكر ويدفعه إلى تطوير نفسه»[١٧٣]؟

ثالث مقدمات التأريخ للأخلاق تمييز نيتشه بين «الأخلاق التصورية» و«الأخلاق العملية». ذلك أن لكل أخلاق فعلية دليلاً خلقياً (Codex moral)؛ أي جملة من التوجيهات والتراتبات الأخلاقية يسميها نيتشه أحياناً أخرى شرعة أخلاقية (Canon moral)[١٧٤]. ولكل أخلاق تصورية «مثال» و«حذوة» و«قدوة»؛ بمعنى أن لها «شأناً مرغوباً فيه»، أو قل «وصفة» بما ينبغي فعله ويلزم تركه. وإن الدليل الخلقي هو «عَرَض» يعبّر عن الحاجة إلى الإعجاب بالذات أو عدم

---

(١٦٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 431, para. 555.

(١٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣١-٤٣٢، الفقرة ٥٥٦.

(١٧٠) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 34, para. 9.

(١٧١) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 156, note 1 and p. 316.

(١٧٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 431, para. 555.

(١٧٣) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 197-198, para. 219.

(١٧٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 145, para. 25 [437].

الرضا عنها. وإن شأن الأخلاق التصورية أنها فكرت في الإنسان، على التحقيق، «كما ينبغي أن يكون» ـ طيباً وفاضلاً وسعيداً ـ وكأننا نريد التفكير في الشجرة «كما ينبغي أن تكون»(١٧٥). وذلك رغم أن الإنسان لا يصير، على التحقيق، إلا ما هو عليه. فهذه استحالة. ومع ذلك فقد وجدت أخلاق تصورية. وتلك هي الفلسفة الخلقية (L'Ethique)، أو فلسفة الأمر المرغوب فيه. وفيها إدانة لما الإنسان كائن عليه، وطلب لأن يصير مسار الكون مطابقاً لمراد الإنسان. وأصلها عدم الرضا عن حال الإنسان، وطلب أن يصير غير ما هو عليه. والحال أن مقدمة التمييز بين الأخلاق الفعلية السائدة والأخلاق التصورية الاعتبارية هي التمييز بين الأحاسيس الأخلاقية والمفاهيم الأخلاقية: الأحاسيس عادات منشئية فينا؛ أي ميولات ونفورات وجواذب وصوارف تجاه بعض الأفعال، أو قل: هي بواعث وموانع ورثناها، أو قل قلدناها، وصارت لنا آلية نطرح حولها أسئلة ونبحث لها عن بينات. هذا مع سابق العلم أن لا صلة لهذه البينات بالأصل، وإنما هي تعليلات بعدية. بهذا المعنى يتم التمييز بين أمرين: «تاريخ الإحساسات الأخلاقية» و«تاريخ المفاهيم الأخلاقية». وهما شيئان مختلفان؛ إذ قوة الأوائل تمارس قبل الفعل وقوة الثواني تمارس بعد الفعل وتعلله أو تبرره أو تسوغه(١٧٦). وإن الأخلاق التصورية صيغت على شكل «أنساق خلقية». فهي ضرب من البنية الفوقية؛ أي أنها صيغت على شكل «أدلوجات خلقية» اتخذت شكل مؤسسة المدارس الأخلاقية، بما هي أماكن تجارب تم فيها تطبيق جملة وصفات حكمية تطبيقاً منظماً، وتم السير بها إلى نتائجها البعيدة(١٧٧). يكفي التمثيل لهذه بمدارس الرواقية والأبيقورية واليسوعية، أو بتيارات أهل اللذة وأصحاب المنفعة وأولياء التشاؤمية. والحال أن الناظر في هذه المدارس بوسعه أن يلاحظ أن الأخلاق الفعلية إنما هي، على التحقيق، أفعال الإنسان التي يقتضيها جسده. ولذلك كانت أعلى بكثير من كل تخليق قائم على المفهوم والاعتبار، وأشرف من كل أخلاق تصورية اعتبارية. إن ههنا بدواخل أجسادنا عدداً من الأوامر ومراكز القرار ومواطن الطاعة، وإن النسق الأخلاقية الأكثر تهذيباً يوجد في أجسادنا حتى يسمح لنا

---

(١٧٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 182, para. 486.

(١٧٦) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 51-52, para. 34.

(١٧٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 426, para. 495.

بالحفاظ على ذواتنا[١٧٨]. وإنما الأحكام الأخلاقية، إن قورنت بأحكام الواقع أو الأحكام العضوية، ظهرت أنها مجرد امتداد لهذه وختم عليها[١٧٩].

إن بيان هذه الأمور تأدى بنا إلى كشف أمر أساسي، هو كون الأخلاق مستحيلة. غير أن كونها كذلك، من جهة النظر، لا يعني أنها «فضلة» من جهة العمل. أَلَا إن الأخلاق ضرورية للبشرية، وذلك بالرغم من طابعها الإشكالي التناقضي الالتباسي، وعلى الرغم من أن حقائقها، إن هي تدبرت، ظهرت أنها مصادرات موهومة. ووجه ضرورتها يكمن، بدءاً، في كونها «وسيلة للحفاظ على الجماعة ومنع هلاكها»؛ وذلك بما ثبت من أمر الأخلاق أنها «نظام من أحكام القيم منوط بظروف وجود كائن ما»[١٨٠]، وبما تحقق من أن «كل أخلاق هي في العمق ضرب مهذب من الإجراءات تتخذه كل حياة عضوية لتندمج وتغتذي وتستقوي»[١٨١]. وتثنية، الأخلاق وسيلة لحفاظ الجماعة على بعض مزاياها في مستوى معين؛ أي أنها ضرب من «تمجيد الذات» يسمح لنوع معين من البشر أن يأخذه العجب بنوعه وطرازه ونمط عيشه، فيسعى إلى إقصاء الآخرين الذين ينتمون إلى عرق مخالف وطراز مباين يعتبره أحط منه وأزرى[١٨٢]. فقد تحصل، أن مقام الشعور الأخلاقي إنما هو على اعتبار المزية على الغير والمسافة والتفرد. ثم إنه ليقيم شرعة قيم مناسبة للأفعال التي يجدها تعبر عن قوته؛ أي أنه يقيم شرعة تراتب. وإن لسان حال قوته من شأنه أن يقول: «إن حكم قيمتي حكم نهائي لا رجعة فيه»[١٨٣]. كل يتمنى أن يرى المذهب والتقويم الذي يغلبه على غيره يسود، ولهذا فإن الأخلاق بهذا المنظور تعبير عن إرادة القوة. إنها ضرب من الطغيان. والأمر الأساسي في الأخلاق والجوهري، الذي يورثها قيمة لا تقدر، هو أنها تصير مع المدة قسراً واستكراهاً. ذاك ما تشهد عليه حالات الترويض التي لجأت إليها الرواقية وجماعة بور رويال والنزعة الطهرانية. وإن الإنسان ليتوسل القوة باستعمال الحكم الأخلاقي. وإنه، كيفما كان الوضع الذي يمكنه أن يوجد فيه، لفي

---

(١٧٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 145-146, para. 25 [437].

(١٧٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 178, para. 477.

(١٨٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٦، الفقرة ١٣٦.

(١٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٥، الفقرة ٤٢٥.

(١٨٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٢، الفقرة ٣٨٦.

(١٨٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٣، الفقرة ٣٨٨.

حاجة إلى صنف من التقويمات يسمح له أن يسوغ ويبرر سلوكاته ونيّاته وأحواله الروحية أمام ذاته وأمام محيطه؛ أي يأذن له بأن يمجد ذاته. وما من أخلاق طبيعية إلا وهي تعبير عن الرضا الذي يشعر به طراز من الناس تجاه ذواتهم. ولما كان الإنسان في حاجة إلى الإطراء، كان أيضاً في حاجة إلى شرعة قيم مناسبة تقوم على تمجيد الأفعال القادر عليها المعبرة عن قوته. وبالجملة، شأن الأخلاق أنها تشي بالرغبة في التمجيد والتشريف(١٨٤).

ولو نحن فككنا هذا السديم الخلقي المتلاطم، لوجدنا فيه ثنيات. هي ثنيات أخلاق الميل والذوق والفهم، وثنيات الأخلاق الدينية (وصايا الرب)، وثنيات الواجب الخلقي... وكلها، إن تُدبِّرت، وجدت أنها إنما هي، أولاً وقبل كل شيء، أدوات ترغيب للفرد في الاندماج داخل الجماعة، وترهيب له من هجرانها، والتطويح به في غياهب مملكة الشر، إن هو خالف أخلاق الجماعة، وأدوات إرهاب الجماعة الخاضعة وترهيب الأخرى، والحفاظ على السلطة والسيادة والتسلط والتسيد(١٨٥). ههنا ترغيب وترهيب وترفّق وتسلط، وههنا إرادة قوة؛ بمعنى أن كنه الأخلاق تعبير عن إرادة القوة: فحيثما وجدت أخلاق، فاعلم أن ثمة تقديراً وتراتباً لنوازع وتصرفات بشرية. والحال أن التقديرات والتراتبات إنما عبرت دوماً عن حاجات الجماعة؛ باعتبارها تحقق ما هو مفيد لنا ونافع وحافظ؛ أي ما يشكل معيار كل الأفراد الأسمى والأجل. فبالأخلاق يصير الفرد خادماً للجماعة. لسان حالها يقول: «الزم كذا»، أو «إن من أوجب الواجبات عليك وآكدها أن تفعل كذا وألا تفعل كذا» «tu dois». وإنها لأخلاق الإلزام. وإنها للأخلاق التي باتباعها تضمن قيمة الفرد داخل القطيع.. ثم إنه لما كانت ظروف حفاظ جماعة على ذاتها مخالفة لظروف جماعة أخرى، وكانت الأخلاق تعكس ما ينفع كل جماعة جماعة في الحفاظ على ذاتها، فقد نشأت أخلاق شديدة التخالف... وهي شديدة التنافس: كل جماعة تريد أن تفرض أخلاقها على الجماعة الأخرى بوصفها الأخلاق ولا أخلاق بعدها(١٨٦). وبمعنى آخر، إن عَنَّ لنا أن نجد مسوغات

---

(١٨٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٢، الفقرة ٣٨٧، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 244, para. 35 [17].

(١٨٥) Friedrich Nietzsche: *Le Voyageur et son ombre*, bibliothèque médiations; 128 (Paris: Denoël; Gonthier, 1979), p. 45, para. 44, et *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, pp. 255-256, para. 44.

(١٨٦) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 144, para. 116.

ومبررات لضرورة قيام الأخلاق لحصرناها في أربعة: إذ الأخلاق نافعة للحياة بما هي «مبدأ حفظ التجمعات الكبرى» التي شأنها أن تربي الأعضاء وتهذبهم. وذلك لما حق من أمر الأخلاق أنها شرط ضروري لوجود الحياة وتقدمها[١٨٧]؛ بمعنى أن من شأن الجماعة أن تحاول ما أمكنها الإفادة من قوة الفرد. والمسوغ الجمالي؛ ومعناه أن الأخلاق تريد أن تطور طرازات بشرية ثابتة: فهي ذواقة للطراز الخالص، محافظة ضد التأثيرات المدمرة. والمسوغ السياسي؛ بما مفاده أن الأخلاق هي فن تحمل التوترات القوية بين مختلف درجات القوة، وهي تحقق بذلك التوازن. والمسوغ الفيزيولوجي؛ بما مداره على أن من شأن الأخلاق أن تحدث ضرباً من التوازن ضد الخلل الذي يحدثه المميزون، طالبو الميزة على الخلق والمزية، لصالح غير المميزين طالبي المساواة والعدالة؛ إنها أداة الحفاظ على الضعفاء[١٨٨]؛ أي أنها «ترياق يتوسله الضعفاء ضد فورة الأقوياء الفورة الرهيبة»[١٨٩]. ولهذه الاعتبارات مجتمعة، ساغ القول لنيتشه: «إنما الأخلاق خطأ نافع»، أو قل، على وجه الدقة، إنما هي «أكذوبة ضرورية»[١٩٠].

ثانياً: جنيالوجيا الإنسان الأخلاقي

ميز نيتشه، من جهة الأخلاق، بين عهد ما قبل «التاريخ الكوني»، وعهد هذا التاريخ. إن عهد «الأزمنة الأولى»، أو «العهود البربرية» أو «عهد القبيلة» أو «العهد البدائي»، هو «العهد الأطول من عهود النوع البشري»[١٩١]. فهو أطول مراحل التاريخ إطلاقاً، وما أجهلنا به! أما العهد الثاني؛ «عهد الدولة»، فهو العهد الأقصر والأكثر استعرافاً لنا؛ أي أنه أصغر عهد من عهود الإنسانية وأضألها[١٩٢]. في العهود الأولى كان الإنسان يحيا على عادات ونواميس الجماعة وعلى الامتثال لها وطاعتها، وذلك لأنها كانت تعد «قوانين الأسلاف وأوامرهم». ولذلك هو كان يحيا على الرهبة من الأسلاف حد تأليههم. ومن

---

(١٨٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 161, para. 427.

(١٨٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦، الفقرة ٣١١.

(١٨٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٣، الفقرة ٢٤٦.

(١٩٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 209, para. 15 [64].

(١٩١) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 99-100, para. 19.

(١٩٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 39, para. 18.

ثمة، كانت هذه العهود عهود «أخلاق الجماعة»، أو قل: كانت عهود «أخلاق العادات». وإن أخلاق العادات هذه كان ناموسها يقوم على المبدأ القائل بضرورة احترام الأمر التقليدي(١٩٣). والحق أن هذه الأخلاق كانت تقوم على اعتبار أن المعاناة والقسوة ونكران العقل فضائل. وبالضد، كانت هي تعتبر لذاذة العيش والتعطش إلى المعرفة والسلم والشفقة رذائل ومخاطر، كما كانت تعتبر إثارة الشفقة عيباً، والشغل عاراً مخزياً، والجنون إلهاماً إلهياً، والتغير أمراً لاأخلاقياً منوطاً بالمخاطر(١٩٤). مثلما كانت العادات هي التي تشكل أساس كل سلوك وتقويم في ذاك العهد، وكان الأمر السيئ مرادفاً للشأن الفردي والحر والاعتباطي وغير العادي وغير المتوقع ولا المنتظر. وحسب هذه الحضارات البدائية، فإنه عندما كان يتصرف المرء، لا بدافع التقليد وإنما لبواعث أخرى ـ شأن المصلحة الشخصية ـ كان يُعتبر فعله فعلاً «لاأخلاقياً»، لأنه غير ناتج عن «احترام التقليد» والامتثال للموروث وتجلّيه. وما التقليد وما الموروث؟ إنه سلطة عليا شأنها أن تحترم، لا لأن من شأنها أن تعلمنا ما الأمر النافع، ولكن لأن الشأن فيها أن تلزمنا بما تأمر به. وإنها على التحقيق شعوذة ناتجة عن الخوف من كائن أقوى يعلو على الفرد، هو الموجه هنا المحدد. فكان «التخلق» بهذا المعنى احترام القانون الخلقي بالامتثال إلى التقليد، وكان «اللاتخلّق» بالضد خرق القاعدة. وكان مجال هذه الأخلاق يمتد من التربية إلى نظافة الجسم، ومن الزواج إلى التطبيب، والفلاحة والحرب، والكلام والصمت، والعلائق فيما بين الناس وبالله. وبالجملة «في البدء إذاً كان كل شيء يصدر عن الأخلاق التقليدية»(١٩٥)، و«كانت الأخلاق البدائية ترى الخطر على المصلحة العامة بمجرد ما يعمد فرد من أفرادها إلى انتهاك حكم من أحكامها مهما كان شأنه»(١٩٦).

ثم أتى حين من الدهر على البشر لم يعودوا يحيون فيه على «العهد البدائي»، وإنما صاروا يعيشون على ما سماه نيتشه «العهد الأوسط»؛ عنى به عهد تشكل «الأعراق الأرستقراطية»(١٩٧). والحق أن هذا العهد الثاني يطرح

(١٩٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 242, para. 670.

(١٩٤) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 39, para. 18.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩، الفقرة ٩.

(١٩٦) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 261, para. 57.

(١٩٧) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 100-101, para. 19.

مشكلةً أية أخلاق نؤرخ لها؟ وقد أكد نيتشه أن ههنا، على التحقيق، نوعين من الأخلاق: أخلاق جامدة، وأخلاق صائرة. ولئن كان همّ المربّين الأخلاقيين ـ سواء أكانوا أنبياء أم فلاسفة أم رجال دين ـ إنما هو خلق ذهنية أخلاقية شأنها التحنط والتحجر والتكلس؛ أي صيرورة الأخلاق السائرة الجارية إلى أخلاق نهائية ثابتة ـ مثلما حدث في الصين وعند البرهمانيين وفي البيرو وعند اليسوعيين وفي مصر وعند أفلاطون ـ وذلك بخلق طائفة من الناس «الطيبين» و«العُدَّل» يكون وجودها منوطاً بثبات وتصلّب الأحكام الخلقية الثابتة التصلب والثبات الذي قامت عليه مصلحتها الحيوية(١٩٨)؛ فإن هذا التجمد، وإن عبّر عن إرادة قوة، لم يكن ليحظى باهتمام نيتشه ـ اللهم إلا في إلماعات نادرة ـ إنما لما كانت إرادة القوة تواقة، وافقتها الصيرورة، فكان اهتمام نيتشه بصيرورة الأخلاق لا بجمودها.

والذي عنده، أن ما من مجتمعات لم تغير مبادئها الأخلاقية إلا هلكت أو تجمدت. والشاهد على ذلك عنده، أن في الشرق تحنطت الشعوب وتجمدت تحت إمرة ناموس خلقي واحد. أما في أوروبا ـ وهذه ميزتها ـ فلقد ظلت البلاد تحيا تحت هيمنة قانونين أخلاقيين متعارضين؛ يعني القانون الأرستقراطي والقانون العبيدي(١٩٩). ولئن بقي في الصين ظل الإنسان الصيني لا يتغير ولا يتبدل عبر آلاف السنين(٢٠٠)، فكان عهده عهد «السكينة والجمود»(٢٠١)؛ فإن الحال كان مختلفاً في أوروبا التي شهدت، أول ما شهدت، الأخلاق الأرستقراطية. والحق أن هذه الأخلاق هي وريثة الأخلاق البدائية؛ مع فارق أننا انتقلنا من «أخلاق العادات» إلى «أخلاق الشخصية المهيمنة». ومعنى هذا، أنه لئن قام دليل الأخلاق الأولى، كما تقدم، على الإلزام بضرورة احترام كل أمر تقليدي، فإن دليل هذه قام على مبدأ ألا يحترم إلا من يقود ويأمر. وإنها لأخلاق الأصل فيها حفظ بعد المسافة والميزة على الخلق والمزية(٢٠٢). وإن التفرد هنا صار يعني التراتب والتباعد. غير أن الأخلاق الأرستقراطية لم تقطع، رغم ذلك،

---

(١٩٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 17-18, para. 46, et *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 51, para. 25 [107].

(١٩٩) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٢٥٦، الفقرة ٧١١، وص ٩٣، الفقرة ٢٥ [٢٥٦] على التوالي.

(٢٠٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p.296, para. 78.

(٢٠١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩١، الفقرة ٦٥.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٢، الفقرة ٦٧٠.

مع الأخلاق التقليدية، وذلك من حيث إنها ظلت أيضاً أخلاقاً جماعية لا فردية، وإن اتخذت صفة «الجماعية» هنا معنى «الصفوة» أو «النخبة». والناظر في هاتين الحقبتين السالفتين يجد أنهما لم تكونا على التحقيق عهوداً أخلاقية قدر ما كانت عهوداً لاأخلاقية[٢٠٣].

ثم ما لبث أن بدأ «العهد الأخلاقي» على التحقيق؛ أي عهد التضحية بنوازع الإنسان الأقوى وبطبيعته. وهو العهد الذي بدأ، على التدقيق، مع سقراط. إنه عهد ظهور المفكرين «الأخلاقيين»؛ بما هم دعاة أخلاق «فردية» الشأن فيها أنها تعلم الفرد، والفرد وحده، كيف يتحكم في ذاته ويتملك نفسه بحسب مصلحته وسعادته، موهمة إياه أن في ذلك امتيازاً واستثناءً. ورغم أن الجماعة بادرت، أول الأمر، إلى تكفير هؤلاء المنظرين الأخلاقيين وطردهم خارجها بما هم كانوا يمثلون «الشر» في نظرها؛ إلا أن هذه الجماعة التي كانت تؤمن في قرارة نفسها أن العقاب إنما حل بها بالدرجة الأولى لا بالفرد الخارق العادة ـ وهو عقاب اعتبرته أمراً غيبياً إلهياً، شاعرة أن خطيئة الفرد هي خطيئتها على التحقيق وأن في عقابه عقابها. وإنه للعهد الذي يقول فيه كل امرئ في قرارة نفسه ـ اتهاماً للذات بما هي الجماعة ـ «لولا أن بدأ تفسخ الأخلاق ما فعل فلان ما فعله بها»[٢٠٤]. هكذا يبدأ عهد تبوئة الأخلاق مكانة التوجيه. وإن «القاسم المشترك لتاريخ أوروبا منذ [عهد] سقراط هو الجهد من أجل نصرة القيم الأخلاقية على غيرها، لدرجة تصير معها الأخلاق، لا الموجهة للحياة وحاكمتها فحسب، وإنما الموجهة للمعرفة والفنون والنزعات السياسية والاجتماعية»[٢٠٥].

١ ـ الإنسان الأخلاقي اليوناني

تجسد الأخلاق اليونانية، في مرحلة أوجها وعزها، النموذج الأخلاقي الأرستقراطي بامتياز؛ بل هي أرقى أخلاق وجدت حتى الآن بما هي أخلاق قوة وحفاوة بالجسد واحتفاء[٢٠٦]. ومن ثمة، كان شأن هذه الأخلاق شأن سجايا

---

(٢٠٣) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 99, para. 55.

(٢٠٤) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 29-30, para. 9.

(٢٠٥) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 88, para. 9 [159], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 394, para. 466.

(٢٠٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 384, para. 374.

تميز فردي وثقة في الذات وعلو همة[٢٠٧]. وليس المقصود هنا ثقة الفرد في ذاته بما هو فرد وإنما بما هو مدينة. يكفي للتدليل على ذلك أن نرسم «طوبولوجيا» للأحاسيس الأخلاقية اليونانية الأساسية... وقد تجسدت هذه الأخلاق في إليس (Elysse): الاقتدار على الافتراء، والمقدرة على ردود الأفعال الأكثر فظاعة ودهاء، والمعاملة بالمثل، والندية ندية الأقوياء لا ندية الضعفاء، والاقتدار على أن يكون المرء في مستوى الظروف المحيطة به؛ مع المقدرة عند الحاجة على الظهور بمظهر أنبل النبلاء، والقدرة على أن يكون المرء ما يريد لا ما يفرض عليه ـ إذ بدل الامتثال للمبدأ القائل: «يلزمك فعل كذا، أو إن عليك فعل كذا...» (Tu dois) يسود القانون الخلقي الإرادي القوي القائل: «أريد فعل كذا، أو أرغب فيه...» (je veux) والتصميم على اعتلاء مجد البطولة، والقدرة على توظيف كل الوسائل لخدمة الغايات، وتوقد الفكر حد إثارة إعجاب الآلهة... ذاك هو المثال الأخلاقي اليوناني مجسَداً مجسَماً. لكن الأخلاق التي وصفناها ههنا هي «أخلاق الشعب الفعلية المتحققة»، وما كانت هي «أخلاق الفلاسفة النظرية التصورية». فهذه إنما هي «توهين» للأخلاق الأرستقراطية وإسفاف بها. وهو توهين استند إلى عدة آليات جهنمية. منها؛ **أولاً**، محاولة تعقيل الأخلاق. فما كان شأن إعمال العقل في الأخلاق ليعني تحسيناً لها ولا تقوية ولا تثميراً ولا تشذيباً ولا تهذيباً، وإنما يعني بالضد توهيناً لها وإضعافاً. ولم يكن يخطر على بال الأرستقراطية اليونانية أن تضع أخلاقها على محك العقل وتناقشها بالرأي، لأن هذه كانت صادرة عن نوازعها، وهي كانت تثق في نوازعها، ولأنها كانت نوازع حية معيشة، ولأن المجتمع الأرستقراطي الحق كان يرفض اللجوء إلى الأساليب الجدلية؛ إذ كان التقليد قوياً كافياً[٢٠٨]. أكثر من هذا، لم يكن ذلك المجتمع في حاجة إلى «تعقيل الفضيلة» وتسويغها وتبريرها، لأن المفروض في المبادئ الأخلاقية الحقة ألا تكون واعية[٢٠٩]. لذلك، لم تلجأ الأرستقراطية اليونانية إلى مناقشة الأخلاق بتوسل العقل والجدل، وإنما هذا السلوك هو علامة انهيار حضاري وانحطاط. ومنها؛ **ثانياً**، محاولة «تفريد الأخلاق»؛ ذلك أن الأصل في الأخلاق اليونانية

---

(٢٠٧) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 220, para. 207.

(٢٠٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 30, para. 70.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٢-٤٢٣، الفقرة ٥٣٥.

أنها لم تكن لتفكر أبداً في سعادة الفرد بما هو فرد، وإنما بالضد كانت ترهب هذه السعادة، وكان همها إقامة الرباط بين الأفراد والأجيال، تقودها في ذلك دوماً وجهة نظر الجماعة(٢١٠). فلما «فُرِّدت» الأخلاق انحطت ووهنت.

والحق أن البلاء كله موكول بسقراط. فمن جهة أولى، كان سقراط هو البادئ: تعجب الرجل من تمنع الأخلاق الأرستقراطية عن التبرير المنطقي لذاتها، ولاحظ أن الأرستقراطية لا تستطيع تعليل سلوكاتها. ثم إنه طرح مسألة تعقيل الفضيلة، فأراد أن يلبسها لباس الأمر المبرهن عليه القائم على حجج، وأراد إعادة تأسيس الأخلاق على أساس الجدل لما كان منه من أنه اعتبر الجدل طريق الفضيلة. وما كان على التحقيق يؤسس وإنما كان ينسف؛ أي أنه كان يلحق بالحياة اليونانية «مرض التخليق»(٢١١). ومن جهة ثانية، رام سقراط تأسيس أخلاق فردانية معارضة للجماعة ولقوانينها، وصار البحث في الأخلاق بحثاً عن «سعادة الفرد» وعن «سبل خلاصه» وعن «خلود روحه». لقد أفقد سقراط الحكم الأخلاقي جمعيته، ونزع الفرد عن لحمته ونسيجه التاريخي(٢١٢). مقابل ذلك، ملأ هذه اللحمة بضجيج الجدل؛ إذ ما فتئ يناظر في موضوع «الفضيلة» وكيفية تحصيلها بالنظر العقلي(٢١٣). والحال أن ذلك دل على انتهاء العهد اليوناني الأفضل ومجيء عهد فلاسفة الأخلاق.

فقد تحصل، أنه بدءاً من سقراط أصبح الفلاسفة فلاسفة أخلاق؛ أي فلاسفة باحثين عن السعادة. فما الدلالة التي أحدثها ذلك؟ لقد صارت الفلسفة، بدءاً من عهد سقراط، ذلك الشكل الأسمى من التفكير في مسائل سعادة الفرد الشخصية. وإنها لسعادة إنسان تعس مُقاسٍ مُعانٍ، وبلا شك مريض أيضاً(٢١٤). وإن في البحث على السعادة دلالة على أن كل قوى الحياة الأساسية قد أنهكت وخارت... وأن الأمر صار يحتاج إلى مُسَكِّن ومهدئ ومخدّر(٢١٥). وإن الاهتمامات الأخلاقية، أو قل الوعي بالقيم التي توجه المرء، لدليل مرض. وما كان من شأن العصور والشعوب القوية أن تفكر أبداً في حقها ومبدأ فعلها

(٢١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥، الفقرة ٣١.
(٢١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩، الفقرة ٦٨.
(٢١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥، الفقرة ٣٣.
(٢١٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 188-189, para. 26 [64].
(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦، الفقرة ٢٥ [١٧].
(٢١٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 62, para. 14[87-88].

ونازعها. إنما الوعي بالأخلاق دل على أن الأخلاق الحقة اليقينية صارت إلى الهلاك، وأن النظار الأخلاقيين لهم، إن حُقق أمرهم، نوازع انحطاط وافتقار وهدم. فظهورهم إنما يَسِمُ العصور التي تأفل فيها الأخلاق. وإن الناظر في الأخلاق الباحث المفتش المنقب لهو انعكاس لتحلل النوازع في الوقت الذي يعتقد فيه أنه مجدد أمرها. وما يوجه المفكر الأخلاقي على التحقيق ليس هو النوازع الخلقية، وإنما نوازع الانحطاط؛ أي نوازع الضعفاء المنبوذين المتوحدين المجتثين من أصولهم المقاسين المعانين[٢١٦]. إنهم باختصار، العبيد. هكذا يظهر إذاً أن ثورة للعبيد حدثت في العهد اليوناني المتأخر.

ههنا على يد سقراط وخلفه أفلاطون خاض العقل صراعاً وحشياً ضد الأهواء والنوازع. لقد توسل الفلاسفة اليونانيون الذكاء والوضوح والصرامة والمنطق أدوات ضد ما أسموه «فظاظة النوازع» و«وحشية الأهواء». وقد دفعوا بذلك الذكاء والفهم والتعقل حد الطغيان، فتحول المنطق إلى إرادة قوة وتسيّد على الذات واستئثار بها، مدعين في ذلك أنه أداة إسعاد. وما السعادة المرامة هنا إلا الكناية عن مرض التوهين والانحطاط[٢١٧]. لقد اعتبر سقراط أن الأمر غير المعقول يسكن الأهواء، فكان أن توسل الشأن المعقول[٢١٨]. وما بدأه سقراط أتمه تلميذه الذي رام تحرير النوازع مما اعتبره إسار المدينة والمنافسة والقيم العسكرية، ومن الفن والجمال، ومن الأسرار والاعتقاد في التقليد والأسلاف. لقد أنكر كل المصادرات الأرستقراطية الحقة وأدخل الجدل إلى قلب الممارسة اليومية. كما صرنا نجد لدى أفلاطون رهاباً من المتعة بما هي قلّابة للقيم جذابة فتانة مغوية[٢١٩]. ذلك أن الأخلاق اليونانية كانت لليونان غريزة وجبلّة، ولم تكن لهم صنعة ولا برهنة. ولذلك لم يكونوا يحتاجون إلى تعقيلها وتسويغها وتبريرها؛ أي أنهم ما كانوا يحتاجون إلى تأسيسها على الجدل والعقل والمنطق. وبعد، أَوَليس من علائم الأرستقراطية ممارسة الفضيلة من غير حاجة إلى تبرير أو تعليل[٢٢٠]؟ أمَّا مع عهد الفلاسفة الأخلاقيين فقد صير إلى الاستدلال الحجاجي الجدلي على الأخلاق، وهو

---

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢، الفقرة ١٤ [١٤٢].

(٢١٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 27-28, para. 66.

(٢١٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 189, para. 26 [64].

(٢١٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 129, para. 2 [126].

(٢٢٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 30, para. 71.

استدلال اشتُمّت منه رائحة السوقة. مثال ذلك؛ استدلاله التالي «لا أحد يرغب بأن يضر بنفسه؛ فإذاً لا أحد يفعل الشر إلا بضرب من الفعل غير إرادي. ذلك أن من شأن الشرير أن يسيء إلى نفسه، وما كان له أن يفعل ذلك لو علم أن الشر شر. فما كان الشرير إذاً شريراً بالقصد، وإنما بالخطأ، ولو سوعد على تقويم خطأه لصار بالضرورة خيّراً وطيّباً»[٢٢١]. وما الذي فعله سقراط، صاحب «المواهب الجدلية»، طيلة حياته سوى التهكم والزراية من عدم قدرة الأثينيين - هؤلاء الأقوام النازعيون - على تبرير أسباب أفعالهم وتسويغ تصرفاتهم وتعقيلها؟ بيد أن مفارقة سقراط كمنت في ازدواجيته: كان يعلم في قرارة نفسه استحالة تسويغ وتجديل الأخلاق، وكان يخفي ذلك. لقد كشف عن الطابع غير العقلاني للأحكام الأخلاقية وسكت عن ذلك[٢٢٢].

معنى هذا، أنه لما صير إلى بدء البرهنة على الفضائل وتسويغها، علم أن النوازع اليونانية قد بدأ يدب فيها الضعف. وكل تلك المتفلسفة «الفاضلة» المنشئة للعبارات الإنشائية - بدءاً من مدرسة سقراط - إلا كانت تنمّ عن فتور النوازع. لقد تم اجتثاث المفاهيم الأخلاقية؛ شأن مفهومَي «الخير» و«الشر»، من تربتها الحقة؛ ومن ثمة تم نزع طابعها الطبيعي، فكان أن صارت «أفكاراً»؛ أي موضوعات ميتة يتناهبها الجدل. أكثر من هذا، اعتبرت مجرد وصلة إلى حقائق أخرى تتجاوزها؛ نعني عوالم العقل والجدل والمنطق. بهذا صار النظر العقلي في الأخلاق تجريداً لا تحقيقاً، وتبوأ عالم التجريد هذا المكانة الأولى، وصرنا أمام إنسان مجرد؛ نعني الإنسان الطيب الحكيم المجادل، أو قل الفيلسوف. ومع تجريد الفضيلة صار الإنسان المجرِّد نفسه مجرَّداً؛ أي منسلخاً عن جماعته[٢٢٣]. وما مفهوم «الخير الأسمى» الذي بحث عنه الفلاسفة سوى دليل على انتفاء «الخير المحايث»، بما يعنيه من فصم عرى الصلة مع الجماعة؛ أي موت الحس الجماعي أساس الأخلاق الأرستقراطية[٢٢٤]. وبظهور هذا الإنسان المجرد ظهرت إنسانية مفصومة عن كل نازع محدد موجه. وإن سقراط هو أصل هذا الانحراف الذي أصاب تاريخ القيم[٢٢٥].

---

(٢٢١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 145-146, para. 190.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧، الفقرة ١٩١.

(٢٢٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 24, para. 61.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٣، الفقرة ٤٦٢.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦-٢٧، الفقرة ٦٤.

والحال أن في هذا التوجه الجديد دلالة فيزيولوجية. ههنا الاستعاضة عن فقد الصحة بتوسل المكر والخداع والجبن والمداهنة. آياتها التهكم حتى من الذات واتباع الصرامة الجدلية والتعويل على الفهم والمنطق والعقل وتحويل فضيلة التصارع الجسدي إلى فرية تصارع الحجج[٢٢٦]. كما إن له دلالة تاريخية: «عندما تصير الأخلاق موضع عناية، فاعلم أن ذاك علامة شقاء»[٢٢٧]، وعندما تستبد الشدة بالأمة، فإن الفلسفة العملية «تطفح على السطح الفلسفة العملية»[٢٢٨]. أما الروح الأرستقراطية الحقة، فهي لا تأبه للهمّ الأخلاقي، وإنما تحيا بمعزل عن الاعتبارات الخلقية. وبالجملة، دل عمل الفلاسفة الأخلاقيين اليونان على أنهم ما كانوا على صلة روحية بمدينتهم. ولذلك نزعوا إلى مهاجمة أخلاق المجتمع، والبحث عن بدائل في عوالم مثالية، ووحّدوا بين العقل والفضيلة والسعادة، وبحثوا عن «الخير الأسمى»؛ فأنشأوا بذلك أدلوجات أخلاقية سقراطية وأفلاطونية ومشّائية...

٢ ـ الإنسان الأخلاقي الروماني

كنى نيتشه عادة عن الأخلاق الفعلية التي سادت في عهد الإمبراطورية الرومانية (Imperium romanum) بالسيما: «الأخلاق الوثنية»؛ هذا وإن كان المفهوم قد شمل أيضاً الأخلاق اليونانية. ولعل أهم سمة ميزت الأرستقراطية الرومانية أنها كانت تتجرأ على الحياة في عالم لا اعتبار فيه للمقاييس الأخلاقية التوهينية؛ أي في عالم عن الأخلاق بمعزل، أو قل في عالم لا إنسي، بمعنى الإنسان الأخلاقي؛ معتبرة ذواتها «كائنات سامية» تحيا عن الخير والشر بمعزل وفي منأى؛ أي تحيا بمعزل عن كل تقويم للفعل خلقي توهيني[٢٢٩]. ذلك أنه في العهد الروماني الزاهر لم يكن يوصف الفعل الإحساني مثلاً لا بالحسن ولا بالقبح؛ أي لا بالأخلاقي ولا باللاأخلاقي. ولئن امتُدح، فإنه لا يُمتَدح إلا ليزرى به عند مقارنته بفعل يخدم مصالح الجماعة؛ أي عند موازنته بفعل يخدم الشأن العام (Res publica)[٢٣٠]. ولو قيض للمفكر

---

(٢٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١، الفقرة ٧٣.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص٣٠، الفقرة ٧١، وص ٣١، الفقرة ٧٢.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١، الفقرة ٧٢.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٣، الفقرة ٤٠٦.

(٢٣٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 159-160, para. 201.

الروماني إبكتيتوس (٥٠؟ ـ ١٣٠؟) ـ أبرز ممثلي الأخلاق القديمة ـ أن يطلع على ما ندعوه اليوم «أفعالاً غيرية» أو «غير مغرضة»، لأشفق لحال إملالنا وبغضنا لأنفسنا حين نفكر في أغيارنا. أما الحكيم فكان يتجاهل ما الذي يعنيه مدح امرئ يأتي فعلاً يفكر في الغير ويحيا لأجله. فما كان هو ليأبه ـ مثل أترابه من الرومان ـ إلا لأناه. وكان يمقت التعاطف مع الأغيار، خصوصاً إن كانوا يعانون أو كانت بهم عاهات خلقية(٢٣١). وأن يكون المرء «أسمى» عند الرومان، معناه أن يكون «غير أخلاقي»، أو على الأحق أن يكون عن كل خلق بمعزل. وتلك جرأة الإقبال على العيش في عالم اجتثت منه الأخلاق؛ أي الحياة في عالم انتزع منه الإيمان بالغيرية والشفقة؛ أي في عالم إثبات «الأنا» وتوكيدها ومنحها الأيد والقوة(٢٣٢). وهذه الأخلاق غير الأخلاقية إنما قامت على عبادة الجنس، والرغبة في الهيمنة، والسعي إلى الظهور، وابتغاء الفرية، والاستمتاع بالحياة، والإقرار بها، والإقبال على حقائقها الأساسية من غير تأنيب ضمير ولا عذاب رقيب؛ أي الإقبال على الحياة كامل الإقبال بكامل الإرادة والوعي السعيد غير المعذب(٢٣٣). تلك هي «الطبيعية الأخلاقية»، أو قل «تطبيع الأخلاق»؛ بمعنى تحرير «الدابة البشرية الشقراء» المتعطشة إلى الطريدة والفريسة. وذاك هو إخراج البهيمة الإنسية من عقالها وتهييء عالم متوحش لها. وتلك هي الأرستقراطية الرومانية(٢٣٤). وبالجملة، كان العهد الوثني، من الجهة الأخلاقية، يقوم على تأكيد النازع الطبيعي، وعلى الإحساس البريء اتجاه كل أمر طبيعي(٢٣٥).

بيد أن هذه الأرستقراطية خانت تراثها الخلقي لما أوكلت أمرها إلى أباطرة ضعاف. ذلك أن «تفسخ سلطة الأسياد الحاكمين والطبقات المهيمنة السائدة هو الذي أحدث أكبر فوضى شهدها التاريخ». فمن غير القياصرة الرومان ما كان بمكنة الجنون المسيحي اللاحق أن يسود. ذلك أن سلوكات الأباطرة الرومان الرعناء الخرقاء المنافية لمبدأ «الاعتدال» ـ من أمثال نيرون (٣٧ ـ ٦٨) وكاراكالا (١٨٨ ـ ٢١٧) ـ ساوت بين الأصاغر والأكابر، إن لم نقل إنها

---

(٢٣١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 143, para. 131.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣، الفقرة ١٣١.

(٢٣٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 400, para. 437.

(٢٣٤) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 40, para. 11.

(٢٣٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 160, para. 335.

رجحت كفة أولئك على هؤلاء، فكان أن أتاحت الفرصة لأناس زعانف أراذل لا قيمة لهم ولا وزن للتشكيك في وجود أسياد عليين أقوياء أشداء. وبالضد، صار الإيمان يتعزز ويترسخ بأنه حتى لدى أراذل القوم وضعافهم وسفلتهم وصغارهم توجد فضائل، وأن الجميع ـ أكابر وأراذل ـ متساوون أمام الله، ما أدى إلى اختفاء إرادة الميزة على الخلق (Le Pathos de la distance) ـ وهو أساس قيام الأخلاق الأرستقراطية الوثنية؛ ولا سيما إن نحن علمنا أن الأكابر صاروا يحكمون على أنفسهم بمنهاج حكم الأصاغر؛ أي بحسب الفضيلة كما يتصورها العبيد. فصار المالكون مساوين للمملوكين، وصار الأرباب مماثلين للمربوبين، واستحال الأسياد نظراء للعبيد. أكثر من هذا، تنكّر الأشراف لمنزلتهم، فصاروا يدركون ذاوتهم بما هم أكابر متكبرون متعجرفون طغاة. فكان أن أدانوا في أنفسهم أنفس فضائلهم؛ نعني الكبر والرضا عن النفس والزهو والخيلاء وعلو الهمة، وانقلبوا يقلدون أخلاق العبيد القائمة على الضعة والعفة والطاعة العمياء وإماتة الشهوة؛ أي أنهم أدانوا فضائل الوثنية وتبنوا فضائل المسيحية. وكان أن تبع الدين هذا الانقلاب في القيم، فتحول الناس من عبادة آلهة قوية شديدة بأساء إلى عبادة إله وهن مصلوب. ولقد استشعرت الطبائع الخلاقة الأرستقراطية، أو أُشعرت، أنها ثائرة ضد الله، فعانت عذابات الضمير، ما تولد عنه ذوات مترددة هشة مشلولة شبحية. فحدث بذلك أكبر بلاء أصاب تاريخ أوروبا؛ عنينا به الانقلاب في القيم الأخلاقية: من هيمنة القيم الأرستقراطية إلى بروز القيم العبودية. ولئن كان لهذه القيم أن تحمل اسماً فهو، من غير تردد، اسم «المسيحية»(٢٣٦).

والحال أننا لو نحن نظرنا إلى الفارق بين الأخلاق اليونانية ونظيرتها الرومانية لوجدنا أن ثقافة أولئك القدامية كانت أقوى وكانت تقوم على المبدأ الأخلاقي: «الاعتدال»، بينما لاحظنا لدى الرومان ـ بأثر من البرابرة ـ انقلاب الاعتدال مبالغة وصيرورة الوساطة تطرفاً؛ نعني سيادة مبدأ: «المغالاة». فلقد أبان برابرة روما عن أنهم عاجزون عن الحفاظ على مبدأ «الاعتدال»، فتطرفوا في الأهواء والنوازع الطبيعية حتى صاروا «منحرفين» أو «خنازير». ثم إنهم ما لبثوا أن انقلبوا يخشونها وينكرونها ويعادون كل المتع، حتى صاروا قساوسة ورهباناً يبحثون عن أخلاق معاداة مذهب أهل اللذة، وصار الاعتدال عندهم

(٢٣٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 118-119, para. 25 [344].

علامة شيخوخة وتعب، بل صار الاعتدال عندهم يعني التصلب وقهر النفس والنسك، وأهملوا الاعتدال الجمالي الحق واطرحوه؛ وكأننا بالناس في حرب ضد الشيطان(٢٣٧).

ذاك كان انقلاباً في القيم حيث صار الضعف سجية والهوان طيبة والذل تواضعاً والخنوع طاعة والنذالة عبادة والجبن صبراً والتقاعس تسمحاً والرعونة عفواً والعجز محبة. وتلك كانت أكبر ثورة قادها العبيد. وهي الثورة التي استمرت لمدة ألفَي حول وما زالت. والحق أننا لو نظرنا إلى تاريخ أوروبا الأخلاقي لوجدنا أن «تاريخ أوروبا منذ أزمنة الإمبراطورية الرومانية هو تاريخ ثورة عبيد»(٢٣٨). يكفي أن نذكر ههنا بأسماء رمزت إلى هذه الثورة وأخرى راحت ضحيتها: لقد حارب يهوه روما، وحارب لوثر عهد النهضة، وحاربت الثورة الفرنسية أرستقراطية القرن السابع عشر. . . وإن «أخلاق العبيد» لهي «دليل أخلاق» المستضعفين والمعدمين، وهي التي شكلت «البنية التحتية» التي قامت عليها «المثالات الأخلاقية» التي انتشرت بدءاً من عهد أفول الإمبراطورية الرومانية؛ نعني بها الأدلوجات الأخلاقية التي استبدت بالنظر الخلقي. ونيتشه اهتم، أساساً، بثلاث أدلوجات الجامع بينها بحثها عن «خلاص الفرد» و«زكاة روحه»؛ نعني تغييها إسعاد الإنسان، أو بالأحرى، استكراهه على تحقيق سعادته، والقاسم بينها دفاعها المستميت عن العبد وأخلاقه؛ وإن هي تباينت طرقها واختلفت مناهجها.

أدلوجات أخلاقية قدامية

أ ـ الأدلوجة الأخلاقية الكلبية

هي أدلوجة الندية؛ بمعنى أنها محاولة إبطال دعاوى الفلسفات الأخرى ببيان أن الكلبيين سعداء في حياتهم تلك وبها؛ مما يفيد، بالسلب، أن الأغيار تعساء معذبون. فالنزعة الكلبية بهذا أدلوجة سعادة. بيد أن الناظر في هذه الأدلوجة يستشف منها ما هو أهم؛ نعني نهضتها على إرادة في القوة. ومبدأ اشتغال وحضور هذه الإرادة أن الاعتقاد في الشيء يولد الشيء. فمصير الكلبيين

---

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٠، الفقرة ٢٥ [٣٤٨]، و Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 401, para. 440.

(٢٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 93, para. 25 [256].

كان مسيرهم إلى أن يُضحوا سعداء وأيلولتهم إلى ذلك[٢٣٩]. وإن الحكيم الكلبي ليعي الصلة بين أنحاء معاناة الشخص المتحضر المتعددة القوية وجملة حاجاته: فهو يدرك أن ذاك العدد من الآراء عن الشأن الجميل والملائم والمريح والملذ، لا يمكن أن ينتج عنه إلا ذاك القدر الهائل من منابع التلذذ والتألم على حد سواء. ولذلك تجده يختار أن يتراجع بتخليه عن العديد من تلك الآراء، ويكفّ عن تطلّب بعض مقومات التحضر المادية. وهو إذ يفعل، يكسب بذلك إحساساً بالحرية والقوة ما يفتأ يتنامى ويزداد. وشيئاً فشيئاً بقدر ما تصيِّر له العادة نمط حياته محتملاً، يبدأ إحساسه بالألم يقل عن درجة إحساس الأشخاص المتمدنين الحضر، ويقترب أكثر فأكثر من الحيوان الذي تم تدجينه، ويتعلم كيف يشعر بالشيء بعد معارضته له... وإن بمكنته أن يلعنه وباله مرتاح. وبذلك يعتقد أنه يسمو فوق عالم الاحساسات الحيوانية.

وللحكيم اللاأخلاقي الأبيقوري وجهة النظر ذاتها سوى اختلاف في المزاج. ولئن كان هذا قد أعمل ثقافته الواسعة ليتحرر من إسار الآراء السائدة؛ ومن ثمة يترفع عن الواقع المعيش، فإن الأخلاقي الكلبي ارتكن إلى موقف السلب. ولئن كان الرواقي قد سعى إلى أن يحمي نفسه مما يجري من عنف في العالم الخارجي، وذلك بسيره في دروب ثقافته الظليلة، فإن الكلبي، بالضد من ذلك، جهد الجهد كله إلى أن يخرج عارياً إلى الخارج يواجه العواصف والزوابع ويتصلب ويستحجر حتى يميت إحساسه ومشاعره. هكذا كان حال الإنسان الأخلاقي الكلبي، وتلك كانت أخلاقه[٢٤٠].

ب ـ الأدلوجة الأخلاقية الأبيقورية

تعتبر هذه الأدلوجة الأخلاقية، بما هي تعبير عن «احتضار القدامة»، استمراراً للانحطاط الذي بدأه سقراط وأفلاطون من حيث الابتدار إلى تبوئة القيم الأخلاقية المنزلة الأولى، وذلك لدرجة تقديمها على القيم المعرفية. ذلك أن أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م) بادر إلى انكار إمكان قيام المعرفة، وذلك بغاية الحفاظ، بدءاً، على القيم الخلقية، إذ هو ضحى بالمعرفة صوناً للأخلاق. فقد اعتبر أن حل المسائل النظرية ما كان بالأمر الضروري لكسب هدء القلب

(٢٣٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 283, para. 367.

(٢٤٠) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 247-248, para. 275.

وسلام الروح. انظر مثلاً إلى الكيفية التي أدار بها النقاش حول «وجود الآلهة»: كان يحب أن يقول: «حتى على فرض أن ثمة آلهة، فإنها لن تهتم بنا أو تأبه لنا»؛ فإذاً ما لنا وما للآلهة! ثم إنه آمن بفكرة «الإمكان»، التي تضاد فكرة «الضرورة» المعرفية، تخفيفاً عن الروح وسلوى وعزاء. إذ كان من شأن الروح أن تيأس إن تخبرت أنه ليس بمكنة الأشياء أن تجري على غير الوجه الذي جرت به[٢٤١]. ولئن حق أن النزعة الأبيقورية حاربت «الإيمان التقليدي القديم»، لكونه كان قائماً على الخوف ـ ومن ثمة حاربت مبدئياً واستباقاً العالم المسيحي المشرف القادم ـ فكان صراعها ضد عالم التقليد صراعاً ضد عالم شاخ ومرض وأفل من فرط الأخلاق والإحساس بالذنب الذي نقله أفلاطون إلى عالم الخلق الأرستقراطي؛ وبالتالي انهدمت الوثنية وانقلبت القيم الطبيعية وتسمّمت براءتها[٢٤٢]؛ فإن الأدلوجة الأخلاقية التي قامت عليها الأبيقورية ـ اللذة بما هي طريق تحصيل السعادة (L'hédonisme) ـ إنما نمّت عن فلاسفة منهكين يطلبون راحة أعضائهم واسترخاءها، وينشدون السلام والصمت؛ وبالتالي وشت عن فلاسفة عدميين يسمون ما طلبوه «سعادة»، وما هي بسعادة الأغنياء الأقوياء الأحياء المتأتية عن إرادة القوة المستندة إلى وظائف الجسم الصحية، وإنما هي سعادة الضعفاء المنهكين المعدمين[٢٤٣]. والحال أنه حيثما احتل منظور «اللذة» من النظر الخلقي محل الواجهة، فاعلم أن ثمة معاناة ومقاساة ووهناً وضعفاً[٢٤٤]؛ أي أن البحث عن اللذة علامة إنهاك فيزيولوجي وشلل للإرادة. فإذاً تحصل مما تقدم، أن الأدلوجة الأخلاقية الأبيقورية إنما كان ديدنها السير بفكرة «الإنسان السعيد» قدماً، وكانت حقيقتها إخفاء وهنها.

ج ـ الأدلوجة الأخلاقية الرواقية

تلقاء هذه الأدلوجة الأبيقورية، قامت الأدلوجة الرواقية. وهي أدلوجة نشدت، مثل سالفتها، «السعادة»، لكنها السعادة غير المقترنة باللذة وإنما بالسكينة (Inertia)؛ أي بنوع من الهدء، والسلم الداخلي والخارجي، وطمأنينة

---

(٢٤١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢١-٢٢٢، الفقرة ٧.

(٢٤٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 186, para. 388.

(٢٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٧، الفقرة ٤٠١.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٥، الفقرة ١٥٠.

النفس، وعدم الإحساس بالألم، والقعود عن الحركة، وتحقيق التوازن الروحي، ورباطة الجأش. مما دفع بـ «الإنسان الحكيم» إلى الواجهة. ذلك أن الرواقية خبرت حقيقة مفادها اقتران تذوق اللذة بمرارة الألم؛ أو بلغة غوته: تعلق تحقيق اللذة والمتعة العليا بحصول الحزن الذي من شأنه أن يقتل صاحبه. ولذلك سعت إلى التقليص من الرغبة في اللذة الحد الأقصى حتى تنقص من المعاناة والألم والمقاساة(٢٤٥). ولئن مال الأبيقوريون إلى الحياة «حياة النبتة»، فإن الرواقيين مالوا إلى الحياة «حياة الحجر»؛ أي حياة الاستحجار والتصلب وطلب طريق في العيش متكاسلة خامدة خاملة(٢٤٦). فالأبيقوري كان ينتقي، مثلما تنتقي النبتة عناصر قوامها، الوضع والأشخاص والأحداث المناسبة لبنائه الفكري غير الشديدة الإثارة، فلا يقفز وراء *الدائرة التي رسمها لنفسه*. وما *عدا* هذا الأمر، فإنه يتخلى عن أغلب الأشياء، لأنه يرى فيها استعداء قوياً عليه وعبئاً ثقيلاً لا يحتمله جسمه؛ بينما كان الرواقي يروض نفسه على ابتلاع الأحجار والديدان وخشارة الزجاج، وأن يتحمل ذلك، فلا يقرف طلباً لأن تصير معدته لا تأبه لما يلقى فيها، ولكي يصير عديم الإحساس بحظوظ الوجود. وبالجملة، كان الرواقي يحيا وسط ظروف عنيفة وفي تبعية لأناس غلظة عنيفين متقلبي المزاج طغاة جبابرة(٢٤٧). والحق أنه لئن تؤمل واقع هذه الأدلوجة لبان أنها كانت «عرضاً» من أعراض شلل الطاقة؛ حيث تمت مقاومة الألم بالسكون؛ وذلك في دلالة وشت عن نقص النزوع البطولي بما هو التصارع والبحث الدائم عن المعاناة(٢٤٨). ومن ثمة، صار الرواقي «طاغية نفسه» ومعذب ذاته. وذاك اعتبره صحواً لا سكراً. فهو ما يفتأ يتلذذ بتعذيب نفسه. إذ لما يلفي نفسه، وقد أقبل على فعل أخلاقي معين ضاق به ذرعاً، يتلذذ بنفسه بما هو المهيمن(٢٤٩). ولئن كانت الأدلوجة الأبيقورية قد وضعت شعاراً لها مبدأ: «لا للخوف»؛ ومن ثمة حاربت هي التقليد والمعتقد بما هو أساس الوجل، فإن الأدلوجة الرواقية رفعت شعار: «العيش وفق مقتضى الطبيعة»، أو قل: «التوافق مع الطبيعة»، مدعية أنها تكشف لها في الطبيعة «دليل قوانين

---

(٢٤٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 61, para. 12.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ٦١، الهامش ٤، ص ٢١٨، الفقرة ٣٢٦ وص ٣٤٢.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩، الفقرة ٣٠٦.

(٢٤٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 282, para. 33.

(٢٤٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 243, para. 251.

السلوك». وعلى عكس ما يشي به الظاهر، إنما هي حاولت فرض قانونها على الأشياء لا العكس؛ أي «فرض الرواقية على الطبيعة».

والحال أن نيتشه سفّه بهذا شعار الرواقية، بل ضادّه ببيان أن حياة الطبيعة، إن هي حققت، تبدت بما هي حياة عطاء بلا اعتدال، وحياة لا مبالاة قصوى بلا نيات، وبلا اعتبارات وبلا شفقة وبلا عدالة؛ أي أنها حياة خصبة وشحيحة وأكيدة وريبية في الوقت ذاته. وما الحياة بوفق الطبيعة على حقيقتها إلا اللامبالاة وقد صارت قوة. فهل يمكن الإنسان إذاً أن يحيا وفق الطبيعة؟ أَوَليست الحياة، بالضد من ذلك، إرادة المرء أن يصير شيئاً غير هذه الطبيعة؛ أي أن يخالف الطبيعة؟ أَوَليس معنى «أن نحيا» يضاد معنى «أن لا نبالي» و«أن لا نهتم» و«أن لا نأبه» أو «نكترث»، وإنما «أن نحكم» و«نقوم» و«نفضل» و«نظلم» و«نبطش»؛ أي أن «نبالي» و«نهتم» و«نأبه»؟ وعلى فرض أن قصد الرواقية من رفع الشعار: «الحياة وفق مقتضى الطبيعة»، معنى «الحياة وفق مقتضى الحياة»؛ فكيف نرفع شعاراً ما هو أمر واقع متحقق(٢٥٠)؟ هذا ولئن كان من وجه إيجاب لهذه الحياة المتحجرة؛ شأن ما وُجدت عند إبيكتيتوس، فهو إقبال هذا الرواقي على العالم الخارجي بنوع من الصلابة والمواجهة والصمت تجاه الغير لا يفكر فيه ولا يحيا من أجله. وفي ذلك منزع لاأخلاقي بيّن، وفيه دلالة شجاعة وقوة(٢٥١).

د ـ الأدلوجة الأخلاقية الريبية

لا يُظَنَّ أن في العيش بوفق مبادئ النزعة الشكية علامة قوة عن كل خلق بمعزل، إنما الشكية، بالضد من هذا، نوع من البوذية ـ أدلوجة وهنة منهكة ضعيفة. ولئن تبدت تبدي ردة فعل ضد النزعة السقراطية، التي هي أدلوجة الجدل والعقل والنظر؛ أي تبدت ضد ما أسماه نيتشه «نظرية التطابق الكبرى» (السعادة = الفضيلة = المعرفة) ـ كما يشهد على ذلك احتياطها من العلم والعقل والجدل، مرتئية أن ليس من شأن العلم أن يقود إلى الحياة السليمة، ولا من شأن الحكمة أن تصيّر الإنسان حكيماً، ولا من اختصاص النظر في السعادة أن يجعل المرء سعيداً، مكتفية بالابتسامة الساخرة والصمت الرهيب ـ

(٢٥٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 35 sqq, para. 9.

(٢٥١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 143, para. 131, and p. 364, para. 546.

فإنها مع ذلك ظلت ـ في مستواها الأخلاقي ـ ذات مثال أخلاقي سوقي: إنما الفيلسوف الشكي ظل «صديق السكينة»، يفضل العيش بين المتواضعين عيشاً متواضعاً، ديدنه التشبه بأكثر الناس وضاعة بين الناس، عاملاً على محاربة المخيلة والكبرياء وعزة النفس، طالباً الحياة المشتركة، ناشداً تشريف ما يشرّفه الجميع والاعتقاد في ما يعتقد فيه عامة الناس، مضطراً إلى ابتلاع أكاذيب الناس والحواس مخافة الموت جوعاً، مع علمه بأنها محض أكاذيب. وفضلاً عن هذا، تجده ابتغى الميل إلى «الوسطية» بما هي لامبالاة ولطف ووداعة، بينما حقيقتها أنها رعونة.

والحق أن من يجيل نظره في حقيقة هذه الأدلوجة يكتشف أنها كانت، على التحقيق، أدلوجة إنسان منهك لم يعد يصدق التصديق كله، وما عاد له الإيقان بحياته، ولم يعد يقوى على فرض حقيقته. وإنها لأدلوجة الإنسان الذي صار يرتاب من كل شيء، ويريد أن يضعف نفسه، وذلك حتى لا يؤمن بالحقيقة. وإنها لعدمية شأنها أنها أنكرت التوازن والاعتدال اليوناني الأرستقراطي(٢٥٢). إن من شأن المفكر الريبي أن يرتاب، أشد الارتياب، من كل شيء ارتياباً لم يشهد له العالم مثيلاً. وهو لا يرتاب من الأشياء وحدها، بل يرتاب من الناس، وذلك إلى الحد الذي تصير فيه «العين اليمنى لا تثق بالعين اليسرى»(٢٥٣). وإنه لكالشاة العائرة لا تقدر على قول: «نعم» بقوة، ولا على قول: «لا» بحسم، مترددة مذبذبة لا هي ميالة إلى هذا ولا إلى ذلك. شأن صاحبها أن يرتَج عليه عندما يسمعهما. إذ يبدو له أن قول: «لا» أو «نعم» أمران «غير أخلاقيين». وأن خير حسم ألّا يحسم، وأن خير حكم أن يوقف الحكم. ذلك هو مقتضى القول بمبدأ «الوقف». ولذلك يفضل «الامتناع عن الحكم»، ويلجأ إلى القول بمبدأ «الوقف» هذا. ولئن تُؤمل «تعليق الحكم» هذا، لظهر أنه العبارة عن شلل الإرادة وعن البلاهة والبلادة والرعونة. وإنه لاختلال في الإرادة شأنه أن يورث الجهل؛ بمعنى أن يكسب صاحبه منافاة استقلال القرار، ومعاداة لذة جرأة أن «يريد» الإنسان، ونبذ دلالة حرية الإرادة. وإنه لإنهاك الإرادة حتى الموت، وإنه لشللها حد الفناء، وإنه لرعونتها مبلغ الجبن. وبالجملة، الأدلوجة الريبية كناية عن «مرض الإرادة»(٢٥٤).

---

(٢٥٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 72, para. 14 [99].

(٢٥٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 341, para. 213.

(٢٥٤) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 179-180, para. 208.

٣ ـ الإنسان الأخلاقي المسيحي

الأدلوجة الأخلاقية المسيحية

الحق أن الأدلوجات السالفة، وبالرغم من طابعها الوثني الصريح المعادي قبلياً للأدلوجة المسيحية، على نحو ما جسده إبكتيتوس، وبالرغم من «جيوب المقاومة» التي شكّلتها ضد المسيحية، وذلك بمبادرتها إلى معارضة الإيمان المبني على الخوف؛ فإنها لم تعمل على التحقيق، بدعوتها إلى «سعادة الفرد» لا إلى «سعادة الجماعة»، إلا على دق المسمار في إسفين الأخلاق الوثنية؛ ومن ثمة التمهيد، من حيث هي لا تدري ولا تحتسب، إلى أدلوجة «خلاص الروح»؛ عنينا بها المسيحية. ولئن حق أن إبكتيتوس مثّل لوحده خلاصة هذه الأدلوجات الأخلاقية الوثنية؛ وذلك بإنهاض موقفه على مبادئ «الصمت» و«التوحد» و«التعقل»، فإن هذه الأدلوجة كانت على التحقيق أدلوجة العبد. وإن إنسانه، لو هو نظر، لوجد أنه إنسان كل الطبقات؛ أي أنه إنسان عبودية معممة. ثم إن مثاله، وإن قام على عناصر إيجابية ـ شأن معاداة التعصب، والتجرد من الخوف من الإله ـ ومن ثمة ما كان ليرجّى شيئاً، ولا ليطمع في الحصول على السعادة من الغير، وذلك بسبب من اعتقاده أنه يملكها ويضعها بين يديه، وإنه مستعد لمصارعة العالم كله إن أراد أن ينزعها منه ـ ومن هناك اختلف عن النموذج المسيحي الذي كان يحيا على الأمل، وعلى الوعد بالجنة، وينتظر فضل الله ونعمته ومحبته، ويظن أن سعادته لا تتم بالاعتماد على ذاته وإنما هي منيحة وهبة ربانية ـ فإن هذه الأدلوجات مع ذلك مهّدت السبيل إلى المسيحية. وذلك حتى لئن هي كانت المسيحية قد اتجهت إلى نوع آخر من عبيد القدامة أهم سماته ضعف الإرادة وخبل العقل، وحتى إن اختلف العبد الخاص الوثني عن العبد العامي المسيحي[٢٥٥].

والحق أن المنعطف نحو المسيحية كان قد حدث حتى قبل ظهور هذه الأدلوجات. ويمكن أن نعود به إلى أفلاطون الذي سمم الأخلاق الوثنية. وما عملت المسيحية إلا على تعميم هذا التسميم ونشر العدوى. فكانت بذلك «أفلاطونية سوقية معممة». إذ يلزم ألا يغرب عن ذهننا أن أفلاطون هو «داعية التعصب الأخلاقي» الذي دمر الوثنية، وذلك بعامل من تغيير دلالة قيمها

---

(٢٥٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 364-365, para. 546.

وتسميم براءتها. فما المسيحية، بحسب هذا الاعتبار، إلا أفلاطونية اعتبرت الأخلاق الوثنية «هرطقة» فقامت بقمعها وقمع كل مفهوم عن «الوثنية» أو «أخلاق السادة» أو «الفضيلة» بمعناها القديم. وما كان افتقاد الوثنية الأخلاق ـ اللاأخلاق ـ هو سبب ظهور المسيحية، وإنما بالضد كانت محاولة «تخليق» الوثنية ـ بما الوثنية جرأة على العيش في عالم بدون أخلاق؛ أي في عالم ما وراء الخير والشر ـ هي أصل منشأ المسيحية. وإن دور المسيحية لتمثل في فعل «التخليق»؛ أي في خلق عالم مغلق مظلم معتم عجوز مريض هَدَّه الإحساس بالخطيئة وأضناه الشعور بالذنب. ومن ثمة، ما كان فساد العادات القدامية، ولا انحلالها، هو سبب المسيحية، وإنما بالضد كان السبب هو تخليقها، وذلك بمدها بجرعة أخلاقية زائدة. فما تم تدميره آنها كان الأعلى والأرقى والأسمى، إن قورن بالعوض والبديل. والمسيحية إنما نشأت في تربة عفنة. وإنها انهيار فيزيولوجي ووهن وضعف(٢٥٦).

والحقيقة أن الأدلوجة الأخلاقية المسيحية ما هي إلا «صدى» للأدلوجة الأخلاقية اليهودية التي هي أنموذج كل «الأدلوجات القسّية الزهدية» المعادية للأدلوجات المحاربة. لنتذكر أنه في البدء قام ثمة طلب الرفعة والميزة على الخلق، وأن هذا الطلب هو أساس ظهور الأكابر العليين ذوي الهمة العالية الشأن الذين يسمّون أنفسهم «الطيبين» و«النبلاء»، والذين يعدّون كل ما يصدر عنهم فعلاً حسناً يستطيبونه، وكل ما لا يصدر عنهم فعلاً سوقياً خسيساً يستهجنونه. إنهم إذاً خالقو القيم الملوكية المبادرون إلى الفعل القوي؛ فعل الصحة والسخاء والعظمة. والحال أن من مألوف الأمور أن تنهض ضد أخلاق الفعل هذه أخلاقُ رد الفعل، حيث يحاول بعض المستضعفين المعدمين المهزومين زرع بذور الشك والتأثيم والتذنيب في أفعال الفئة المصارعة، وذلك باختلاقهم ـ والحيلة أداتهم لا القوة ـ «الإنسان الخالص الطاهر النقي» الذي الشأن فيه أن يتطهر بتجنب بعض أنواع الطعام، وألا يباضع نساء الشعب، وأن يكره الدم كما يكره المارد الماء المبارك؛ أي أن «يختلق» هؤلاء عادات معادية للفعل؛ أي عادات «خمولة» و«تخديرية» و«شللية» بها يزرعون بذور الشك في الفعل الأرستقراطي ويدينونه، بدعوى أنه مدنس لا مقدس. بهذا اجتمعت عناصر توليد الفئة النسكية القسية الزاهدة: أنظمة غذائية مخصوصة حمائية

(٢٥٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 240, para. 16 [15].

(الامتناع عن أكل اللحم مثلاً)، ومداومة الصيام، وتحريم إتيان النساء، وطلب المفازات، ومعاداة الحواس، ونشدان الخمول. . . ولما كانت كل جماعة، لطبع متأصل فيها، طلّابة للقوة، فإنها تلجأ إلى العجب والانتقام والدهاء ضد أخلاق السادة المتولدة عن فيض صحة وقوة ومتانة وميل إلى الحرب والصيد والمغامرة والرقص واللعب والمنافسة وكل ما يفترض نشاطاً قوياً سعيداً؛ بينما تقوم الفئة النسكية على مضاداة ذلك بمعاداة الحرب وبطلب العجز والارتكان إلى الخمول. وإنها لتبرر سلوكاتها الرعناء تلك بالمكر والدهاء، متوسلة في هذا التبرير أساليب التذنيب والتسميم والتشكيك.

وأفضل تشخيص يجده نيتشه لهذه الفئة النسكية المليئة بغضة وغلاً وشحناء إنما هو الطراز اليهودي. ذلك الطراز القائم على قلب القيم؛ أي على تصيير القيم يُنظر إليها لا بدءاً من عوامل دنيوية طبيعية وإنما بدءاً من عوامل غيبية أخروية؛ مع ما ينتج عن ذلك من إدانة كل فعل طبيعي[٢٥٧]. ومن ثمة قلب المعادلة الأخلاقية الأرستقراطية (طيب = نبيل، جميل، سعيد، أثير لدى الآلهة) إلى نقيضها (طيب = بئيس، خيّر، عاجز، سافل). آنها يصير «وحدهم البؤساء هم الأخيار، والعاجزون السفلة هم الطيبين، والمعانون المحتاجون المرضى المقعدون هم الأسياد الذين رضيت عنهم الآلهة، بينما أنتم أيها النبلاء الأقوياء أنتم الشريرون إلى الأبد الغلاظ القساة النهمون الكفرة. اللعنة عليكم إلى الأبد! خسئتم وتبّت يدكم!»[٢٥٨]. بهذا تنقلب الضعة سجية والضعف طيبة والدناءة تواضعاً والخنوع حسناً؛ وبذلك أيضاً يصير معنى «الغني» هو «الكافر» و«العنيف» و«الذي يتبع أهواءه»؛ بل تصير الحياة الدنيوية كلها «جحداً وكفراً»؛ مثلما يصير «الفقير» بالضد مرادفاً لمعنى «القدّيس» و«الصِّدِّيق». وبهذا تنقلب القيم. فبدءاً من اليهود إذاً بدأ عهد «تمرّد العبيد»[٢٥٩]. وبالجملة، إن ما ابتدعه اليهود يمكن تلخيصه في لفظة أساسية واحدة: «الخطيئة» ـ ذاك «الإحساس والاختلاق اليهودي»[٢٦٠].

وما تم ذلك القلب إلا بتوسل منطق الانتقام الذهني الفكري الحاقد المريع. وإن الشعب اليهودي القديم لشعب الغل النفسي والشحناء والبغضاء

---

(٢٥٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 154-155, para. 135.

(٢٥٨) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 28 sqq, paras. 6-7.

(٢٥٩) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 153, para. 195.

(٢٦٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 154, para. 135.

الأكثر تجذراً وتطرفاً التي لم يشهد لها التاريخ مثيلاً. فلا غرابة لهذا أن تنظر روما القدامة؛ أي روما القوة والنبالة والعراقة، إلى شعب يهوه، شعب النذالة والحقارة والضغينة، على أنه يجسد اللاطبيعة ذاتها وضديدها المليء حقداً ضد النوع البشري بأكمله[٢٦١]. فمع اليهود إذاً «بدأت ثورة العبيد في مجال الأخلاق»[٢٦٢]؛ أي السعي إلى إكساب العامة والقطيع والعبيد ـ وكلها شأن واحد ـ السلطة والغلبة والقهر[٢٦٣]. وقد رمز نيتشه إلى هذا الانتصار بانتصار يهوه على روما.

ولا يُحسبنَّ أن المسيحية، بما تدّعيه من أنها ديانة المحبة، تتنزل من اليهودية منزلة الضدية؛ بل إنها صنوتها وسليلتها الناشئة عن تربتها المكملة لرسالتها، بله إنها «تهويد العالم» بنشر فكرة «الإثم» و«الخطيئة» فيه. وهي الفكرة التي لم يعهدها العالم اليوناني أبداً، وذلك لأن عالم القدامة كان «عالم عدم الإحساس بالخطيئة». والشاهد على ذلك، أنك لو أنت قلت لشخص يوناني: «إن الله لن يلطف بك إن أنت لم تتب عن خطيئتك»، لما واجهك سوى بالزراية ولاعتبر الأمر فضيحة! ولأجابك بأن العبيد هم الذين يتصورون الأمر على هذا النحو من التصور[٢٦٤]. فقد تحصل أن المسيحية قامت على ما قامت عليه سالفتها من التعطش إلى الشحناء والغل. فهذه الأدلوجة نهضت، مثل سابقتها، بمهمة قلب القيم. إنها صناعة تلبيسية تدليسية كذابة، وإنها لبدعية السحرة الذين يصنعون، بدءاً من أشد أنواع الحقد الأسود، البياض والحليب والبراءة[٢٦٥]، متوسلين في ذلك أسلحة اليهود ـ التسميم والتشكيك والتأثيم والتذنيب ـ ولعل من حيلهم تلك ومكائدهم ابتداعهم فكرة «الدار الآخرة» حتى يحاكموا فيها الأفعال الأرستقراطية التي لا يقدرون عليها فلا يرضونها. وإن من ألاعيبهم وأحابيلهم أن سموا انتقامهم انتصاراً للعدالة، ووصموا أعداءهم بوصم الكفرة، ووسموا أملهم وإيمانهم المريض بوسم نصر لله على الكفرة، واعتبروا عزاءهم حساباً أخيراً[٢٦٦]. ومن ثمة كانت المسيحية، شأنها شأن اليهودية، ثورة للعبيد. وإنها لاستمرار لهذه الثورة.

---

(٢٦١) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 53, para. 16.

(٢٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٢، الفقرة ٧.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٤، الفقرة ٩.

(٢٦٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 154-155, para. 135.

(٢٦٥) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 49, para. 14.

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٣، الفقرة ١٦.

ولقد تجسد «قلب القيم» هذا وتشخصت «ثورة العبيد» في توسل الآليات الحقدية الدهائية التي، إن قرئت سلباً، ظهرت على أنها أفعال سالبة ثلاثة: نزع الطابع الطبيعي عن الأشياء والأفعال (Dénaturalisation)، ونزع الطابع الحسي عنها (Désensualisation)، ونزع الطابع التبريئي منها (Dés-innocentement). وإن نحن نظرنا إلى هذه الآليات، إيجاباً، وجدناها «التخليق» و«الترويح» و«التأثيم». والمتحصل منها التشطير والتوهين والتجهيل. فأما نزع الطابع الطبيعي عن الأشياء فقد كان مقابله تخليقها (Moralisation). وقد شدّد نيتشه على أن المفروض في الأخلاق أن تكون سيمياء الطبيعة؛ أي أن تكون أخلاقاً طبيعية يمليها نازع الحياة وتعبر عن قوة الوجود. ذاك هو ما أسماه «النزعة الطبيعية الأخلاقية» (Naturalisme moral). وهو يرى أن المسيحية، بما هي أفلاطونية سوقية وبما أن أفلاطون نأى بالأخلاق عن قوة الطبيعة، إنما هي خالفت هذه القاعدة، وذلك بأنها أنشأت أخلاقاً مضادة للطبيعة معادية لها (Morale antinaturelle). ولذلك دعانا هو إلى كتابة تاريخ لنزع الطبيعة عن الأخلاق[٢٦٧]. وهو تاريخ وجد محطاته الأساسية في اعتبار الأخلاق طريق السعادة أو نتاج المعرفة (الأدلوجات الأخلاقية اليونانية بدءاً من سقراط)، أو اعتبار الآمر الأخلاقي أساس السلوك الخلقي (كانط)، أو اعتبار الأخلاق بما هي سبيل تحقيق القداسة (الأخلاق النسكية)، أو بما هي نفي لإرادة الحياة (شوبنهاور)[٢٦٨].

ومعنى أن المسيحية أخلاق مضادة للطبيعة أنها تضاد النوازع الحيوية؛ من جنس وصراع ونوازع كبرياء وبطولة، إن دعت النوازع إلى الصحة، فهي تدعو إلى المرض، وإن تلك دعت إلى الأيد، فهي تدعو إلى الوهن[٢٦٩]. مقابل ذلك، عمدت المسيحية إلى تخليق الطبيعة، بل ذهب بها مذهب «التخليق» هذا حد ادعاء أن الطبيعة «لامبالية» و«قاسية» و«لاإنسانية». . . صدق من يتهم؛ لأن الطبيعة ترفض أن تمنح شفقتها للمنحطين الوهنين! وإن تنامي أمراض الإنسانية، الفيزيولوجية منها والأخلاقية، إنما هو نتاج أخلاق مريضة ومضادة للطبيعة[٢٧٠]. وحيثما نشأت الأخلاق النسكية، فإنها عدمت «احترام

(٢٦٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 49, para. 9 [83].

(٢٦٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 121-122, para. 271.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٣، الفقرة ١٣٩.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧١، الفقرة ٢٥٤.

الطبيعة»، وذلك بما حق من أمر هذا الاحترام من أنه إقرار بوجود «الأخلاق الطبيعية». وحيثما تم «التخليق»، ثمة الزراية بـ «الكرامة الطبيعية» حد نكرانها، وبقدر ما تمت عبادة إله مضاد للطبيعة، تم الإسفاف بالطبيعة، حتى صارت هذه الكلمة مكافئة للأمر الحقير الدنيء السيئ. فقد تأتى أن ههنا في المسيحية إذاً اعتباراً للطبيعة على أنها «الشر»(٢٧١). وههنا إنكار للطبيعة وتبوئة لمضادّة الطبيعة في المحل الأول وتنصيبها على العرش(٢٧٢). وذلك حد أن شعار المسيحية ما عاد هو: «صن نفسك واطلب لها الاستقواء» ـ وهو ما توصي به الطبيعة ـ وإنما استحال هو: «اذهب إلى هلاكك» ـ وهو ما من شأنه أن يضاد الطبيعة(٢٧٣). فتصير الأخلاق بذلك «مزاج منحطين»، بما هي إدانة للحياة وللطبيعة، وبما هي فقد للأمر الطبيعي ومضادة له؛ بل تصير «جريمة كبرى ضد الحياة»(٢٧٤).

وما كان ذلك ببدع؛ «إذ بقدر ما يؤمن المرء بالأخلاق يدين الحياة». أكثر من هذا، تصير محاولة «تخليق» الطبيعة إنما تعني «تأنيثاً» لها. وحقيقة التأنيث أنه افتتان وانجذاب. فتأنيث الإنسان أو الطبيعة الإنسية؛ مثله مثل خِصاء مغني الأوبرا، المراد منه أن يزيد صوته رقة ويذهب عنه خشونة الطبيعة. . . ثم إن الإنسان ميّال إلى السكينة والخنوع والهدء، فلا يقتدر على ما تفرضه الأخلاق الطبيعية ـ أو الفضيلة الطبيعية أو المروءة ـ من قساوة ومخاطرة وطابع فجائي. لكن، كيف أمكن «التخليق» القضاء على «التطبيع»، ولا سيما أنه قاده أناس ضعفاء مثل المسيحيين الأوائل؟ الحق أن ذلك تمكن بتوسل الدهاء والمكر والحيلة؛ أي أنه تأتى ـ وبئس التأتي ـ باتباع استراتيجيات فرية توسلت ثلاث خطوات: أولها؛ ادعاء احتكار الفضيلة، ونفي فضيلة المروءة السابقة، وقلبها باعتبارها مروقاً وفسقاً. ثانيها؛ تنصيب الطراز الأنثوي الجديد على أنه معيار كل قيمة، وأنه النموذج الذي ارتضاه الله ورضي عنه. ثالثها؛ تصوير خصوم المثال التخليقي على أنهم أعداء الله، مع احتكار المسيحية حق الإبراء والتأثيم. وقد ترتب عن هذه الفرية الدهية الفرية على الطبيعة واعتبارها مضادة للمثال الأخلاقي الإنساني، بل و«بلاء» على

---

(٢٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٦ ـ ١٥٧، الفقرة ٣٢٦.

(٢٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٦ ـ ١٥٧، الفقرة ٣٢٦.

(٢٧٣) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 101, para. 5.

(٢٧٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 139, para. 302.

الإنسان يلزم تجاوزه. هذا مع انكار وجود «آثار طبيعية». فما ثمة سوى «الآثار الأخلاقية»؛ مما لزم عنه احتقار «الأمور الطبيعية»، بل انطماس الطبيعة الإنسانية وانمحاؤها(٢٧٥). وإن مملكة الرب حلت محل مملكة الطبيعة وسدت مسدها، وإنه انتصار المثال المضاد للطبيعة(٢٧٦).

ومثلما عملت المسيحية على إفقاد الطابع الطبيعي للأخلاق، عملت أيضاً على نزع الطابع الحسي عنها؛ بمعنى أنها لجأت إلى معاداة الأهواء، متغافلة عن أن هذه على التحقيق هي سيمياء الجسد. والمسيحية إنما قامت على الجهل بأمور النفس البشرية (Ignorance in psychologicis)، وهو جهل ضوعف بجهل بأمور الجسم (Ignorance in physiologicis). ذلك أن المسيحية احتقرت الجسد عمداً، وما التفتت إلى أحكامه ومقتضياته. والمسيحي، إذ علم حقارته للجسد، اعتبر ذلك مطابقاً لطبيعة الإنسان السامية ومناسباً لنفسه وأصله وروحه وأرومته. وهو ما فتئ يحاول تخليق كل إحساسات الجسد، بما فيها الإحساس بالمرض الذي صار لا يرده إلى أسباب عضوية، بل استحال يتمحل له أسباباً أخلاقية فيعدّه بلاء ربانياً(٢٧٧). ولعل هذا المنزع أبين ما يظهر في موقف المسيحية من الأهواء وصلتها بالجسد. فالأهواء عندها هي «الأمر غير العادي»، وهي «الخطر المحدق»، وهي «ما من شأنه أن يذكرنا ببهيميتنا». وبذلك، ما بقي ثمة سوى اعتبار الأهواء عاراً وشناراً(٢٧٨). وإن الأهواء «مصدر مخجل» لبعض أفعالنا وأصل مخزٍ؛ أي أنها دليل على طلبنا المتعة. وإنها كما اعتبرها القديس بولس، بوفق نظرة ريبية شزراء، ما من شأنه أن يلطخ القلب ويشوهه ويدمره(٢٧٩).

والحق أن من شأن الأهواء أن تصير سيئة ماكرة عندما تعتبر من جهة نظر سيئة ماكرة. وإن المسيحية عملت على «شيطنة الشبق وتبليسه». فهي جعلت من «إيروس» و«أفروديت» وجهي فتنة وإغراء جهنميين، وعدت أفعالهما «أخلاقاً شيطانية لارحمانية»، كما جعلت المؤمنين يشعرون بالذنب كلما

---

(٢٧٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 41, para. 14 [38].

(٢٧٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 133 sqq, para. 393.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٩، الفقرة ٤١٠.

(٢٧٨) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 154-155, para. 198.

(٢٧٩) Nietzsche: *Le Gai savoir*, p. 157, para. 139, et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 122, para. 272.

أحسوا بالإثارة الشبقية الجنسية. لكن، أليس من الفظيع حقاً تحويل إحساسات ضرورية وعادية إلى مصدر شقوة داخلية، وبالمقابل إرادة تحويل هذه الشقوة الداخلية إلى إحساسات ضرورية وعادية لدى كل إنسان؟! أليس من النذالة أن نستهجن ونستفسد كل ما نعاديه ونصارعه؟ أليس ذلك سمة من سمات الأرواح الرذلة؟ لكن، أليس من المفيد أن نلاحظ أنه طوال تاريخ البشرية صار «إيروس» يهمّ الناس أكثر مما همتهم الملائكة والقديسون؟

ههنا تبدو آليات «التأثيم» و«التسوئة» و«الفرية» فعالة(٢٨٠). ومنطق تفكير المسيحي أنه لما كانت المطامع والأحقاد والقوة والحب والانتقام والتملك ـ وهي الأهواء عنده ـ أسباباً للمصائب؛ فإنها إذاً مسيئة مدانة، وإن على الإنسان أن ينفك منها ويتحرر، بل إن من أوكد واجباته أن «يعلن الحرب على الأهواء» و«يدمرها»، وأن يقدم «وصفات» و«علاجات» و«مقالب» ضدها(٢٨١). أَوَما كان شعار المسيحية: «إذا حضك عضو من أعضاء جسدك على الرذيلة فابتره». فبتر الأعضاء المسؤولة عن الأهواء بدعة مسيحية. وحده الإنسان المخصي المبتور الأعضاء هو الإنسان الفاضل. وعوض الدعوة إلى ترويض الأهواء وتهذيبها واقتصاد تدبيرها وحسن إيالتها، دعا المسيحيون إلى «تجفيف» منابع عيون طاقة الروح(٢٨٢)، معتبرين أن السعادة لا تبدأ إلا بكتم أنفاس الأهواء(٢٨٣). ذاك هو ما سموه ـ ويا للغرابة! ـ «ترويح» الإنسان؛ أي إضفاء طابع روحي عليه. وما الترويح عندهم سوى البتر والإخصاء والتأنيث.

تحصل بهذا أن المسيحية هي أخلاق القضاء على النوازع الطبيعية، واحتقار الجسد، والعداء لإنسان الهوى، بل الفرية عليه، والصمت عن ذكر سعادته. والحال أن الخوف من الحواس والرغبات والأهواء هو «أمارة ضعف». وإن الميل إلى معاملتها بقسوة وغلظة؛ أي بلا اعتدال، هو دالة حالات غير طبيعية. وإذا ما قورن موقف كل من القدامة والمسيحية من الأهواء لظهر التباين: أولئك القداميون أعزوا الأهواء وسموا بها وألّهوها وشعروا بأنهم بها

---

(٢٨٠) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 85-86, para. 76.

(٢٨١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 154-155, para. 198.

(٢٨٢) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 127-128, para. 14 [163], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 125-126, para. 278.

(٢٨٣) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 218, para. 326.

سعداء، بل طهراء، بل ربانيون[٢٨٤]؛ وهؤلاء أثّموها ودنّسوها وحقّروها. والحال أن «الترويح» تجلّى في «ترويح» فكرة «الإله»؛ أي النظر إلى «العالم الحق»، أو إلى الإله، بأنه مطلق اللامادية، روحي خالص، طيب... إنما يعكس ذاك الترويح احتقار الأهواء بما هي مادية حسية شريرة... ولئن كان اليونانيون قد «أَنَّسُوا» الآلهة؛ لأنهم لم يكونوا يخافون من أهوائهم وإنما يستمتعون بها ويقربون الآلهة من الأهواء بل يتصورون الآلهة بأهوائها، فإن ترويح فكرة «الإله»؛ وهو عمل اليهود والمسيحيين، قد أفاد العكس[٢٨٥].

وما قامت به المسيحية من «نزع الطابع الطبيعي عن الأفعال» و«تخليقها» و«ترويحها»، إنما اعتبرته «تحسيناً» للإنسان و«استبراء» له. لكن هذا الأمر، إذا تؤمل، ظهر أنه، بالضد من ذلك، كان «توهيناً» للإنسان و«تأثيماً» و«تشطيراً». لقد طمحت الكنيسة دوماً إلى ما اعتبرته تحسيناً للإنسان ورقياً به وتدجيناً وتهذيباً وتكميلاً، واعتبرت الأخلاق وسيلتها في ذلك ووصلتها، بما كان من شأنها أنها تنزع إلى جعل الإنسان أفضل وأحسن وأخلق وأصلح مما هو عليه أو من المفترض أن يكون عليه. لكن الأمر إذا تؤمل ظهر أن خلف التحسين المعلن تختفي نزعات خطيرة، وأن هناك تعارضاً لا يرتفع وتمانعاً لا يزول بين «التخليق» و«تقوية الطراز البشري»[٢٨٦]. فالتحسين؛ أولاً، تدجين للدابة البشرية وترويض لها بغاية استصناع طراز من البشر جديد. وإنه ليستند إلى اصطلاحات علم ترويض الحيوان؛ شأن «الترويض» و«التهذيب» و«التهجين». و«التحسين» بهذا إنما حقيقته ومؤداه إلى «توهين» الدابة البشرية و«إمراضها». ولذلك يقول نيتشه: «التخليق إمراض»، و«الأخلاق مرض»، أو «إنما الخلق علة»[٢٨٧]. وشأن هذا «التحسين» المزعوم أن يجعل الدابة البشرية مستضعفة، وذلك بأن ينزع أهواءها، وبأن يزرع فيها بذور الشك. وذلك فعل الأرواح الدميمة بالمشرقة تشكّك في قيم الجمال والرضا عن النفس والحبور وتستبدلها بقيم الشفقة والإحسان. وإنها لتمعن في مكرها هذا بخلق استحقاق أخروي لا دنيوي يجعل النفس الأبية تندم على ما آمنت به من طلب الرفعة ونشدان الميزة عن الخلق، كما تشعر بالإثم وبالبحث عن براءة ثانية بعد أن تعتقد أنها

---

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ١٥٧، الفقرة ١٣٩.

(٢٨٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 122, para. 273.

(٢٨٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 135, para. 2 [131].

(٢٨٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 107, para. 267.

فقدت براءتها الأولى. إن «التشكيك» و«التنديم» و«الاستثابة» و«تعذيب الضمير» كلها آلية مسيحية[288].

إن ديدن المسيحية هو «الشكية الأخلاقية» التي تعمد إلى الإضرار بالإنسان القدامي وباعتقاده في فضائله الخاصة، مدمرة بذلك البراءة القدامية والسذاجة، مطوحة بأوجه القدامة الفاضلة التي امتلأت بها غابر العصور في مهاوٍ سحيقة. تلك الوجوه المزدهية بكمالها وقوتها، ها هي الآن تصير وجوهاً كئيبة شاحبة. وما ذاك إلا بفعل «المدرسة الشكية المسيحية»[289]. ذاك ما شهدت عليه العصور الوسطى حين عمدت الكنيسة، و«رائحة السجن والمشفى» تفوح منها، إلى مطاردة أفضل طرازات الدابة البشرية الشقراء وأنجح طرازاتها وأنفسها ـ النبلاء الجرمان ـ بغاية «تحسينهم» و«تهذيبهم»، وذلك بإدخالهم إلى دير الرهبان. فماذا كانت الحصيلة؟ لم تفلح الكنيسة أبداً في صنع طراز بشري قوي، وإنما صنعت صورة شبيهية للإنسان مسيخة ونموذجاً مسقطاً مجهضاً، وذلك بأن حولت تلك الطرازات، أولاً، إلى طراز «الإنسان المذنب» الذي ما إن وضع في قفص الاتهام حتى أغلق عليه في أشد الأفكار ترويعاً: «الخطيئة» و«البلاء» و«يوم الحساب» ـ ذاك أثر «التأثيم» و«التذنيب». ثم هي، ثانياً، حوّلته إلى طراز «الإنسان العامي السوقي» الذي قام على نازع القطيع ضد الأحرار الأشداء، ودافع المعانين ضد السعداء، ونزوع الأراذل ضد الأعالي. وهي عمدت، ثالثاً، إلى تصييره إلى طراز «الإنسان البليد»؛ وذلك أثر لفعل «التبليد» و«الاستغفال» الذي طالما مارسته. فالأخلاق مبلدة بالطبع للطبع، وذلك حتى يتم الجمود على الأخلاق السائدة، فلا يتم تجريب غيرها حتى تكون نماذج أجد وأفضل[290].

ولقد حدث أنه لما صارت الدابة الشقراء مريضة مبتئسة، انقلبت على نفسها حانقة حاقدة على نوازع الحياة ـ والمسيحية مدرسة في اتهام الذات تأخذها بالظنة وتتهمها بالشبهة ـ مليئة بالريب نحو كل ما كان لا يزال يتبدى قوياً قائماً ما مسه سم اتهام الذات ولا بلاء فرية عذاب الضمير. وبكلمة

---

(٢٨٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣١، الفقرة ٥٥٥، و Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 268-269, para. 321.

(٢٨٩) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 147, para. 122.

(٢٩٠) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 40, para. 19.

واحدة: تمسحت الدابة الشقراء وتنصرت، أو قل: صار الإنسان مسيحياً نصرانياً. ولو نحن توسلنا إلى عبارتنا التعابير الفيزيولوجية لقلنا: إن الكنيسة، وهي تصارع الدابة البشرية، لم تجد من وسيلة لتوهينها سوى «الإمراض» و«الإعلال» و«الإسقام». ولذلك لجأت إلى إفساد الإنسان بتوهينه، زاعمة أن ذاك التوهين تحسين[(٢٩١)]. فالأخلاق، بما هي محاولة «لتحسين الإنسان»؛ أي المضيّ به قدماً نحو مزيد من «تهذيب» و«تأنيس»، إنما هي إمراض له وإسقام؛ أي دفعه إلى الانتكاس إلى أسوأ حال، وإلى المعاناة بما لا حد له. والحق أنه لا يمكن أن ننكر أنه في الأزمنة التي أبان فيها الإنسان عن بهائه وتألقه وصحته وسلامة وقوة طرازه، أثر ذلك في طباعه وعوائده، فصارت جموحة مخاطرة مندفعة، بما كان من شأنه أن أخرس كل صفاته التي صرنا نعدها اليوم «إنسية». وبقدر ما شعر أنه أقوى وأغنى وأخصب وأقبل على المبادرة، صار كائناً «لاأخلاقياً». مما تحصل عنه، بالسلب، أن الإنسان أدى ثمناً غالياً على محاولات «تأنيسه» و«تمدينه» و«تحضيره». وما السعي إلى ترويضه على «الفضائل»، مدركة بالمعنى الذي ضمنه إياها الإنسان الأخلاقي المسيحي، إلا سعي إلى تحويل الأرض بأكملها إلى مشفى[(٢٩٢)]. أَوَليس «التخليق توهيناً»[(٢٩٣)]؟ أَوَليست الأخلاق بهذا «مصاصة دماء» من شأنها أن تحوّل «الإنسان القويم الخلقة» إلى «سيئها وفاسدها»، معاندة بذلك القانون الطبيعي؟ وليت المسيحية وقفت عند هذا الحد، بل هي تجاوزته إلى «تسميم» الطرازات البشرية الممتلئة فيضاً وحيوية التي أفلتت من قبضتها أو كادت أن تفلت ـ شأن باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) ـ عنينا بها النماذج الفخورة المختالة المكتملة التي ديدنها قول: «نعم»، للحياة والوعد بالمستقبل؛ وذلك بنعتها بالطرازات «الشريرة» أو «الفاسدة»[(٢٩٤)].

والذي انتهت إليه المسيحية إنما هو «تشطير» الإنسان و«تمزيق» وحدته. ذاك أن التخليق إن هو إلا تشطير. ففي المسيحية «يتثنى» الإنسان؛ أي أنه يصير «اثنين»، وذلك بحيث يصير لا يعامل بما هو وحدة لا تنقسم أو تُفتّ (Individuum)، وإنما بما هو وحدة من شأنها أن تنقسم (Dividuum)[(٢٩٥)]:

---

(٢٩١) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 114, para. 2.

(٢٩٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 137-138, para. 300.

(٢٩٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥، الفقرة ٥٣.

(٢٩٤) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 195, para. 8.

(٢٩٥) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 84, para. 57.

عاقلية ملاك، وشهوانية بهيمة، إما هو يعقل بلا شهوة، أو يتشهى بلا عقل. بمعنى أن في كل أخلاق نسكية؛ شأن الأخلاق المسيحية، «يعبد» الإنسان جزءاً من ذاته بما هو جزء ملكي إلهي، ولذلك فهو يلجأ إلى جعل الجزء الباقي - جزء الأهواء والنوازع - جزءاً شيطانياً(٢٩٦). ولئن تُؤمل هذا الأمر حق تأمله، لأظهر أن شأن «المثنوية»، أو «الاثنينية»، ههنا أن تنظر إلى الإنسان بما هو مخلوق لا بما هو خالق؛ أي أن تنظر إليه بما هو مادة وشظية وفضلة وطين وحمق وهوى وفوضى... وتنسى أن الإنسان أيضاً خالق وناحت ومطرقة صلبة ومتفرج إلهي يتفرج على صنيعته. متناسية هذه الجوانب ذاكرة تلك، جاعلة من الإنسان كائناً متحجراً مشروخاً مثنى متحرقاً ذائباً؛ أي متأملة جانب المعاناة فيه والمقاساة والألم، لا جانب الفعل والإرادة، ناكرة أن الإنسان ذو عزمة وهمة(٢٩٧). ذاك كان مصير الأدلوجة الأخلاقية المسيحية.

٤ ـ الإنسان الأخلاقي الحديث

الحال أن مصير الأخلاق المسيحية هذا صار، في العهد الحداثي، مصيراً غريباً. فمن جهة أولى، تبنت الحداثة نموذجاً أخلاقياً علمانياً. ومن جهة ثانية، لئن أجيل النظر في هذا النموذج، لظهر أنه يخفي الأساس المسيحي، فلا يبينه. بهذا كانت الحداثة نزعة دنيوية لا دينونية، لكنها كانت دنيوية لمثال دينوني؛ أي تحديثاً لمثال الأخلاق المسيحية.

استقرئ بعض سمات أخلاق الحداثة، بما هي سمات «الإنسان الأخلاقي» الحديث، لئن أنت وجدتَا قامت على مفاهيم؛ شأن «التعاطف» و«التنزه عن الغرض» و«البحث عن خير الجميع»، فإنك لا محالة واجد خلفها المثال المسيحي القائم على مبدأي «الشفقة» و«التعاطف». ومعنى هذا، أن الإنسان الأخلاقي الحديث ما هو، على التحقيق، إلا أثر للذهنية المسيحية وبقية(٢٩٨). ولما كان المثال الأخلاقي يمكنه أن يؤدي إلى نوعين من الأخلاق: أولهما؛ لما كانت الحداثة تثبت للفرد قيمة مطلقة ـ خلاص الفرد وحده ـ وبالتالي تمنح

---

(٢٩٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٣، الفقرة ١٣٧.

(٢٩٧) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 207, para. 225.

(٢٩٨) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 143, para. 132.

إمكان تطوير «مثال علماني» لأخلاق قوية يضاد «المثال النسكي» الذي قام على كل ما يحتقر الذات؛ من عفة مطلقة وخضوع مطلق وفقر، متوسلاً الصدقة والشفقة والتضحية؛ أمكن إذاً إنشاء أخلاق أنانية. وثانيهما؛ أنه لما كانت المسيحية تدعو إلى محبة القريب والإحسان إليه، أمكن خلق أخلاق غيرية؛ وهي التي نجدها في عهد الحداثة متصلة بعقيدة «محبة البشرية»؛ بمعنى أن المثال الدنيوي ما هو إلا مثال نسكي نزعت منه فكرة «الآخرة» وظل هو هو. وتلك هي مفارقته!

هذه هي العقيدة الخلقية التي امتدت لدى «المفكرين الأحرار»؛ من فولتير إلى أوغست كونت. وذلك حتى وإن توارت عقيدة «الخلاص الروحي»، فإن عقيدة «المحبة» و«الشفقة» برزت بروزاً. هذا صاحب مذهب «العيش لأجل الآخرين» زايد على المسيحية، كذا فعل شوبنهاور بألمانيا وستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) بإنكلترا اللذان عملا على نشر مبادئ «التعاطف» و«التواد» و«مصلحة الغير» بما هي مبادئ الفعل الأخلاقي... وما مذهبهما على التحقيق إلا صدى لأخلاق الثورة الفرنسية والاشتراكية الداعية إلى إنكار «الأنا» والتضحية من أجل الكل: أمجتمعاً كان أم دولة أم أمة أم اتحاد أمم أم تجمعات اقتصادية جديدة... مقابل التشهير بالوجود الفردي بما هو شر مستطير. ذاك هو التيار الأخلاقي الأساسي في عصر الحداثة حيث المزاوجة بين مبدأ «التعاطف» ومبدأ «الحس الاجتماعي»[٢٩٩]. ولئن حق أن الأخلاق الحديثة انفصمت عن الفكرة المسيحية، بما لم يعد مدار نظيمة أخلاقها على الإيمان باليوم الآخر ـ أي أنها أصبحت أخلاقاً دنيوية ومحايثة: الأخلاق من أجل الأخلاق ذاتها، لا من أجل الرب أو اليوم الآخر ـ فإنها ظلت مع ذلك مدينة للأخلاق المسيحية. إذ بالرغم من أنها تخلت عن فكرة «الإله»، فإنها لم تتخلّ عن الإيمان بالأخلاق؛ أي أنها تخلت عن الضامن واحتفظت بالمضمون[٣٠٠]. هذا حتى وإن صح أن الحداثة شهدت على مزيد «تأنيس الإنسان» بمعناه اللاأخلاقي؛ وذلك بما شهدت عليه من ازدياد معاملات ـ لاأخلاقية ـ دنيوية؛ من قروض وربا وتجارة دولية، وبما شهدت عليه أيضاً من ازدياد الثقة في الإنسان وفي إمكاناته، وتحرر العلم من الوصاية الأخلاقية والدينية، وبحثه عن السببية الطبيعية وراء الأفعال عوض

---

(٢٩٩) المصدر نفسه، ص ١٤٥، الفقرة ١٣٢.

(٣٠٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 66, para. 142.

سببية روحية مزعومة؛ ما نتج عنه إعادة النظر في أصول التقاليد الأخلاقية، وزوال الخوف منها ونقص احترامها[٣٠١] ـ وفي هذا دلالة على بدء القطع مع التقليد المسيحي.

هذا ولئن رُمنا رسم جنيالوجيا لقطع الأخلاق الفردية مع الأخلاق التقليدية الجماعية، لحددنا لذلك ثلاث قطائع: أولاها؛ قطع «الحكماء الأخلاقيين القدامى» ـ سقراط وتلامذته ـ مع التقليد الأخلاقي الأرستقراطي اليوناني، وذلك بتخليهم عن أخلاق الجماعة، والتشكيك فيها، وطلب إعادة تأصيلها بأصل عقلي، واتباع أخلاق الفرد بما هي الأخلاق الممكنة القمينة بتحقيق سعادته. وثانيتها؛ قطع الأخلاق المسيحية مع التقليد الأخلاقي الروماني. فبالنسبة إلى الروماني ظل هذا منتمياً إلى المدرسة الخلقية القديمة، بينما صار المسيحي يبحث عن خلاصه الفردي وخلاصه وحده. ثالثتها؛ قطع أخلاق الحداثة مع التقليد السالف، بما نمّ عن ضعف الأخلاق الجماعية التقليدية وازدياد اللاأخلاقية[٣٠٢]. ولعل رمز هذا التحرر الأخلاقي الحداثي، أو بالأحرى هذه اللاأخلاقية الحداثية الدنيوية، هو المفكر الفرنسي هلفيسيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧٥). لقد كان من الممكن أن يؤدي هذا التحرر إلى «يقظة أخلاقية»، لكنه أدى إلى فعل مضاد؛ أي إلى نزعات أخلاقية رجعية. وإن أهم ممثل لها هي الفلسفة الأخلاقية الألمانية، بدءاً من كانط، والفلسفة الأخلاقية الإنكليزية. وإنها لمحاولة نسف لاهوتي ضد هلفيسيوس ورفض للآفاق الحرة التي فتحها[٣٠٣]. خذ مثلاً كانط: لقد زعزع بعض العقائد الإيمانية، لكن ما دمره العقل النظري أعاد بناءه العقل العملي. فبتمحل فكرته عن «الآمر الأخلاقي»، عاد إلى فكرة «الله» و«الحرية» و«خلود النفس»؛ مثله في ذلك كمثل ثعلب دخل إلى القفص بنفسه بعد أن كان هجره وانفلت من قبضته[٣٠٤].

لقد صح أن الحداثة صارت تعطي الأولوية لمثال أخلاقي غير

---

(٣٠١) Nietzsche: *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 31, para. 10, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 209, para. 15 [63].

(٣٠٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 27 sqq, para. 9.

(٣٠٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 349, para. 216.

(٣٠٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 225, para. 335.

شخصي[٣٠٥]؛ إذ تخلت هي عن مبدأ «الأخلاق تشبهاً بالإله»، على نحو ما وجدناه عند إله اليهود الأخلاقي، وتبنت مبدأ «الأخلاق من أجل الأخلاق ذاتها»، كما صح أن المحدثين ما عادوا يركنون إلى القناعات، ولا هم عادوا يثقون في المبادئ التخليقية الرنانة؛ شأن التمييز المانوي بين الخير والشر، وإنما صاروا يستشكلون الأفعال الأخلاقية. وما زال المحدثون يفعلون، حتى صار الإنسان المحدث لا يكاد يسمع موعظة خلقية على النمط المسيحي إلا وتهكم منها. وذلك لدرجة أن هذه «الليبرالية الأخلاقية» دلت على أحد أقوى مياسم العصر الحديث، كما دلت على تنامي الحس اللاأخلاقي. وهي تكاد تذكرنا بعصر النهضة الذي مارس الفضيلة بلا بلسم أخلاقي، وحاول دمغ الفعل دمغاً لاأخلاقياً قوياً[٣٠٦]. بل إن التحول مس الدليل الأخلاقي نفسه، فلم يعد الإنسان المحدث يقبل الخضوع للمحرمات الأخلاقية وقد اكتسبت صبغة الوصايا العشر، إلا إن تم تبريرها له وتسويغها[٣٠٧]. ثم إن استعباد العقول واستبلاهها بدأ في التقلص حيث صارت الأخلاق؛ أي الطريقة الوراثية التقليدية النزوعية في السلوك بحسب إحساسات أخلاقية، إلى الأفول، وذلك بعكس الفضائل المميزة؛ من اعتدال وعدالة وسكينة للروح متعلقة بحرية الفكر، التي صارت إلى نمو[٣٠٨]. غير أن في هذه الدنيوية اشتكالاً، وذلك لأنها استمرار للفكرة المسيحية. فهي، إن حددت سلباً، استمرار لنزع الطابع الطبيعي عن الأخلاق. وهي، إن حددت إيجاباً، استمرار للإيمان بفكرة «الشفقة» المسيحية. ولذلك، فإنها حتى إن «قطعت الحداثة مع أنحاء الدوغمائية للمسيحية»، فإنها مع ذلك ظلت في عمقها تتغذى من «مسيحية مستترة»[٣٠٩].

ما الذي فعلته حركة الدنيونة الأخلاقية الحديثة إذاً؟ لقد حملت القيم نفسها التي آمن بها «المثال المسيحي»؛ من حقيقة وشفقة وعدالة، وعبّرت عنها حركاتها؛ من ديموقراطية واشتراكية ونفعية، تعابير مختلفة اتخذت تارة صيغة «الغيرية»، وتارة أخرى سمة «التسامح»، وطوراً سمة «حقوق الإنسان».

---

(٣٠٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 126, para. 280.

(٣٠٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢ ـ ١١٣، الفقرة ٢٨٦.

(٣٠٧) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 257-258, para. 48.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٠، الفقرة ٢١٢.

(٣٠٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 18, para. 14.

إذ تم الاحتفاظ بالمثال الأخلاقي المسيحي نفسه؛ بما ينهض عليه من إعطاء الأولوية للغيرية ونكران الذات والقول بحرية الإرادة. أكثر من هذا، تم الاحتفاظ بفكرة «الآخرة» نفسها، وتم التعبير عنها بصيغة «المجهول اللاعقلاني» أو «ما لا يُقال»، بما هو مجال «العزاء الميتافيزيقي»؛ بمعناه العتيق. هذا إن لم يكن الأمر برمّته محاولة لإنزال مملكة السذج ضعاف العقول على الأرض وتحقيقها هنا والآن(٣١٠). وبدل الحديث عن «العناية الإلهية»، التي افترضت المسيحية أنها تحكم الوقائع، تم اللجوء إلى القول بمبدأ «نظام أخلاقي» يعاقب ويثيب ويهذب كل شيء ويوجهه نحو الشأن الأفضل والأحسن والأقوم. فكان أن صار التاريخ بهذا «كتاب أخلاق». كما تم الحفاظ على «اثنينية» المسيحية الأخلاقية: الخير/الشر، والطموح إلى محاربتها بالقول بأحادية تحقق الخير واندحار الشر. مثلما استمر الأمر بدمغ كل حوادث الحياة بدمغة المسيحية: التعميد عند الطفولة، والزواج الكنسي عند بادئة الكهولة، وصلاة الجنازة عند الممات. ثم إنه احتفظ باحتقار «الأمر الطبيعي» بما هو الدلالة على محايثة الأخلاق، مقابل انتصار الإيمان بمبدأ «التعالي الأخلاقي» حيث تنفصل الأخلاق عن «الأنا» ويتم نكران الذات وعبادة الغيرية والاعتقاد في الغير الناتج عن «التجرد عن الذات». وكأن لسان الحداثة يحكي لسان المسيحية، فيقول: «دع نفسك وتعال». مما يفسر مهاجمة الحداثيين للأهواء والنزوات، وتأويلهم أعلى درجات الحياة الروحية والفن بما هي نتاج «تخلي المرء عن أناه» و«عدم تقصّده أو إغراضه»(٣١١).

بهذا ارتسمت لنا معالم «البنية التحتية» التي أرسيت عليها «البنية الأخلاقية» للحداثة؛ وبالتالي قامت عليها أدلوجتها الخلقية. وهي إن تؤملت حق التأمل ظهرت أنها استمرار للبنية التحتية التي قامت عليها الأدلوجات الأخلاقية السالفة، ولا سيما منها الأدلوجة المسيحية؛ عنينا بذلك «ثورة العبيد» وقد اكتست ههنا صيغة «نازع الحيوان القطيعي الذي يسمى إنساناً»؛ أي نازع «أخلاق القطيع». أَوَلم يقل نيتشه «لقد أضحت الأخلاق اليوم في أوروبا أخلاق قطيع»(٣١٢)؟ أَوَليس عهد الحداثة عهداً «جماهيرياً» بامتياز؛ أي عهد «الديموقراطية» و«الاشتراكية»؛ حيث تجسد الشعار: «لا إله ولا

(٣١٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 74, para. 25 [178].

(٣١١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 65, para. 140, and 141, para. 141.

(٣١٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 163, para. 202.

سيد»[٣١٣]؟ الحال أن عهداً هذا شأنه لهو عهد اختفاء «حب الرفعة» و«رؤية النفس على الأغيار» و«اعتقاد المزية عن الناس». وهو ما يدل على الانكسار والافتقار ـ اللهم إلا إذا نحن استثنينا حقبتين: حقبة عصر النهضة، وحقبة عهد الأرستقراطية الفرنسية لما قبل الثورة؛ أي عهد «آخر طبقة سياسية نبيلة بأوروبا»؛ حيث كان ثمة «تحقير الضعفاء» و«الزراية بالأصاغر».

ذاك أن عهد الحداثة شاهد على «ثورة السوقة والعبيد»، وإنه لعهد «تمرد العبيد الأكبر»، وعهد «الإنسان السوقي المتمرد» الشاهد على «انتشار الذهنية العبودية بأوروبا انتشاراً مهولاً». وإن الثورة الفرنسية لشاهدة على هذا العهد، حيث لم يعد السيئون الأصاغر يؤمنون بالقديسين الأكابر، ولا عاد البرجوازيون يؤمنون بعلو همة الطبقة الحاكمة[٣١٤]. والحال أن هذا الانبثاق البطيء للطبقات الوسطى والدنيا إنما ابتدأ قبل الثورة، وكان سيحدث، مهما تصرفت الأحوال، حتى دونها، وذلك بسبب ما شهد عليه عهد الحداثة من فراغ الأرستقراطية من دمها ووهنها وضعفها بحكم تشكيكها في قيمها وحملها على الندم على حالها ودعوتها إلى التخلي عن مزاياها وإتخامها بالثقافة وتحسيسها بالدونية. وما كان لها ذلك أصلاً، إن هي إلا تهم الضعفاء والفقراء صدقت بها، ما ترتب عنه بكائية أرستقراطية الحداثة وإظلامها واغتمامها وإعتامها وتشاؤميتها؛ أي الاستعاضة عن السعادة بالألم والاشتكاء والتبرم عوض إضمارها وتحملها، وميلها إلى النفاق الأخلاقي بتوسل أخلاق القطيع: الشفقة والإحسان والاعتدال، وتبني مبدأ العيش المشترك القائم على أخلاق الغيرية ونكران الذات. ولما كان العبد بطبعه أداة طيعة باردة نافعة خدومة، صارت الأخلاق الحديثة أخلاقاً نفعية[٣١٥]. وإن الهدف من هذه الأخلاق هو نزع الطابع الخطير عن الحياة وإفراغها من كل شقوة ومعاناة، وتحصيل إحساس أمان المجتمع بما هو الأمر الخير في ذاته[٣١٦]. ها هي الحداثة تبحث عن المتعة والسعادة والغيرية والمنفعة والعيش الهناء والحياة اليسيرة السهلة، وتتجنب ركوب المخاطر والمغامرة وتحمل المشاق والمعاناة. أَبئسْ

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣-١٦٤، الفقرة ٢٠٢.

(٣١٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 97, para. 235.

(٣١٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٢، الفقرة ٧٣٤.

(٣١٦) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 182, para. 174.

بها أخلاق القطيع والعبودية والسوقية! تلك هي منازع الأخلاق الحديثة التي نهضت عليها الأدلوجات الأخلاقية الحديثة.

أدلوجات أخلاقية حداثية

تأسيساً على هذه البنية العبودية القطيعية السوقية، قامت أدلوجات الأخلاق الحديثة؛ من مذهب «طلاب السعادة» (Eudémonisme) ومذهب «أهل اللذة» (Hédonisme) ومذهب «أصحاب المنفعة» (Utilitarisme) بما هي علائم عبودية، وبما هي دالة أخلاق الحيطة والحذر المعادية لروح الابتدار والبطولة والحرية[٣١٧].

فأما ذاك المذهب الطالب للسعادة (Eudémonisme) فإن عودته إلى الظهور في زمن الحداثة معناه أنه سيماء إنهاك فيزيولوجي وفقر في الإرادة. وإن البحث عن السعادة لهو تفكير أناس معدمين معوزين إلى القوة الملوكية، ما عاد بإمكانهم بذل الجهد والعمل والكدح والألم، وإنما صار قصاراهم الجمود على السعادة كما ارتأتها المسيحية. وإنها لأدلوجة خلقية دالة على خيبة أمل[٣١٨]. وأما مذهب أهل المتعة أو اللذة الذين جعلوا اللذة (Hedone) هي المبدأ، وبالتالي جعلوا من البحث عن الرفاهية ولذاذة العيش القاعدة، فما هو إلا مذهب «العياء الأكبر». والحق أن الخوف من الألم وكراهيته لهما أمران سوقيان. ذلك أن عصور القوة كانت في الوقت ذاته عصور الألم[٣١٩]. يريد أصحاب هذا المذهب إلغاء المعاناة، لكن جعل الحياة أعلى وأعقد وأصعب وأشق هو الحق. وإن معاناة الروح هو ما به تستقوي[٣٢٠]. وأما مذهب النفعية، فقد كان مداره على المبدأ القائل: إننا لا نفعل إلا ما هو لصالحنا، ما أفاد إدارة الأخلاق على المصلحة العامة. وإننا في ذلك لنستشف العبارة عن «النازع القطيعي» المختفي وراء النزعة النفعية[٣٢١].

والحق أن هذه المنازع هي التي تجسد «أدلوجات أخلاقية» حداثية المظهر مسيحية المخبر. وهي أدلوجات تلتقي، في مجملها، على حجب

---

(٣١٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 283, para. 36.

(٣١٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 247, para. 11 [112].

(٣١٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 308, para. 27 [6].

(٣٢٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 206-207, para. 225.

(٣٢١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 229, para. 34 [239].

السؤال عن غاية الحياة ومعناها، وذلك بتمحل إظهار السؤال عن كيفية هذه الحياة ومجراها؛ بمعنى أن المعيار يصير هنا معيار «اللذة» و«الألم» و«المنفعة» و«المضرة»، لا معيار «القوة»؛ أي تصير الأخلاق ناهضة على ما يسميه نيتشه «الأخلاق على الطريقة الإنكليزية» القائمة على طلب الرفاه والسعادة. وهي رفاهية الجماعة وسعادة القطيع في المرعى التي تجعل من استسهال الحياة مطلباً، ومن هنائها بغية، ومن سهولتها منشداً، في حين تتجنب الخطر والصلابة والقسوة والعنف والميزة والمكر والخديعة؛ أي كل ما تقتضيه القوة، ويرهبه الضعف، وتطلبه النبتة البشرية الصامدة، وتخافه الجموع القطيعية. وبهذا تصير قيم التحدي والمخاطرة والمواجهة والمعاناة مغيبة لفائدة الرضا والتسليم والتخلي والفضيلة(٣٢٢).

أ ـ الأدلوجة الأخلاقية النفعية

هذه هي الأدلوجة الأخلاقية الحداثية بامتياز؛ عنينا الأدلوجة النفعية. وهي أدلوجة أسسها هلفيسيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧٥) «آخر حدث أخلاقي بأوروبا»، وتلقفها الإنكليز بعده؛ من أمثال جيرمي بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) وجون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣)، فصارت أدلوجة إنكليزية بامتياز، ثم هي تعممت فصارت «الأدلوجة الأخلاقية الحداثية»، قامت على القول: إن الخير ما نفع، وإن ما صلح به الأفراد تصلح به الجماعة، وذلك باعتبار أن البحث عن مصلحة الفرد يتحول، بضربة من سحر، إلى تحقيق مصلحة الكل؛ وعنه تتحقق سعادة الناس أجمعين. والمنفعة عندها هي الحاث على تأتي الفعل الخلقي وتفادي سواه، وذلك كله بغاية تحقيق السعادة. وغاب عنها أن تفكر في أن ما تعده خيراً قد يكون شراً. وبالضد؛ ما كان «اقتصاد الحياة الكوني» بمستغن أبداً عن الشر(٣٢٣). إذ ماذا كان سيصير الإنسان لولا الخوف والحسد والغيرة والجشع؟ لا محالة كان هلك. أفيمكن تصور الإنسان الأغنى والأنبل والأكثر عطاء خالياً من الشر؟ وماذا كان سيصير العبقري لولا المعاملة السيئة التي تلقاها، أَوَليس في الإحسان إليه قضاء عليه(٣٢٤)؟ ثم إن من شأن الأمر النافع في زمان ما أن يكون غير نافع في زمان آخر. زد على ذلك، أن تطور

---

(٣٢٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 272-273, para. 11.

(٣٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٤، الفقرة ٣٩٢.

(٣٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٦، الفقرة ٤٧٠.

البشرية ما كان بالتطور المتكافئ، بل هناك ألف تطور وتطور ولكل تطور حيثيات وظروف، بل صروف! وفوق هذا وذاك، ما هو نافع لفرد غير نافع لفرد آخر. فليست ثمة أخلاق واحدة ممكنة قابلة للتعميم(٣٢٥). وبعد وقبل، لا يكف المفكر النفعي عن ترديد الشعار: «المنفعة، المنفعة...». وإنه «لعبد لاإرادي»، لأنه ينمّ عن طبيعته بما هو «أداة» طيعة خدومة محققة للنفع. وبالجملة، إنه شِقّ إنسان، وما هو بإنسان كامل.

ب ـ الأدلوجة الأخلاقية الرومانسية

ولئن سأل سائل عن حقيقة الأدلوجة الأخلاقية الرومانسية، لأجابه نيتشه أنها توليف بين «المثال الأخلاقي المسيحي» و«المثال الأخلاقي الروسوي»؛ مع تنمية الحنين إلى ماض الحضارة الأرستقراطية والنسكية معاً، وإلى الفضيلة والإنسان القوي. لكن، من شأن الحنين أن يبقى حنيناً، ومن شأن المسيخ أن يخالف أصله بأن يعدم قوته. وهذا توليف عجيب، بل قل: هو تهجين مريب، إن دل على شيء، فإنما يدل على اصطناع وتعميل، لا عن قوة وتأصيل؛ أي عن نقص قوة لا عن فيضها، وعن ضعف لا عن أَيْد. ولئن كان للمثال الأخلاقي المسيحي والروسوي ما يلتقيان فيه بالذات، فهو «السوقية»؛ أي كراهية الحضارة الأرستقراطية التي يدّعي الرومانسي الحنين إليها، فيعمد إلى «عبادة الاستثناء والعبقرية». وما عبدهما حق عبادة، وإنما صنم السوقية هو عبد(٣٢٦). وحتى لو ظهرت هذه الأخلاق، على عكس حقيقتها العامية، بما هي أدلوجة «الروح الجميلة»، أو «الروح المشرقة»، القائمة على مبادئ «الفضيلة» و«تأليه الذات» و«التفرد عن الخلق» و«فك الارتباط بالعالم»، فإن ذلك كله مجرد «مسرحية» ظاهرها احتقار السوقة وباطنها العجز والضعف والوهن(٣٢٧). ذاك أمر تخبرنا عنه ملامح الإنسان الأخلاقي الذي رسمته الأدلوجة الرومانسية والذي لا ينمّ عن الإنسان الطبيعي، كما أوهمنا روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) تصويره، وإنما هي تنمّ عن كائن شاحب متبلد مُقاسٍ يتصور كماله ملائكياً هو الذي لا يكف عن أن يبقى سوقياً(٣٢٨).

---

(٣٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٩، الفقرة ١١١، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 253-254, para. 35 [34].

(٣٢٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 18, para. 14.

(٣٢٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 82, para. 9[145].

(٣٢٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 69, para. 14 [96].

ج ـ الأدلوجة الأخلاقية الغيرية

وأخيراً، هذه الأدلوجة الأخلاقية الغيرية، النظر فيها يؤدي بنا إلى التحقق مما يلي:

أولاً؛ ما كان القدماء ليفهموا معنى «الغيرية» الذي ابتلي به المحدثون وأقاموه نصباً يبتهلون إليه ليل مساء ويتضرعون، وإنما هم صارعوا بكل قواهم من أجل إثبات أناهم بما هي ذات عزيمة وهمّة؛ أي بما هم لاأخلاقيون. وأنى لهم بطلب التعاطف مع الأغيار؟ ولذلك لئن قيّض للقدماء أن يطلعوا على تجاربنا الغيرية، فلربما كانوا أجابونا: «إن صرتم لدى أنفسكم ذواتاً مملة بغيضة، فلعله كان الأسلم لكم فعلاً أن تفكروا في الأغيار بدل التفكير في ذواتكم»[٣٢٩]. ذلك أن الأخلاق القدامية لم تكن لتعرف للتعاطف معنى وللشفقة مبنى، ومن ثمة لو قورنت بأخلاق الحداثيين لاعتبرت لاأخلاقاً. وقس على ذلك أهم مفهوم بنيت عليه الأخلاق؛ عنينا به مفهوم «الفضيلة». إذ قامت، في عهد الحداثة، على مبدأ التعاطف والحس الاجتماعي؛ ومن ثمة صارت سمة سوقية تفيد معنى التبعية والخنوع والهمة الدنية. أما في عهد القدامة، فلقد ظلت الفضيلة سمة ملوكية نهضت على تأكيد التميز الأرستقراطي. فكانت «الهمة العلية» القائمة على طلب الخصوصية الملوكية، ورؤية الميزة على الجموع العامية، ورفعة الهمة على الخلق، وحب المنزلة والمرتبة، وزرع المهابة في قلوب الضعفاء، والتماس الاستكبار والتعزز والافتخار[٣٣٠]. ولهذا لزم الدفاع عن الفضيلة القديمة ضد دعاة الفضيلة الحديثة الذين هم، على التحقيق، أعداؤها يعملون على سوقيتها وينزعون عنها ملوكيتها. إن شأن الفضيلة الحقة أنها جذابة ساحرة نادرة استثنائية خصوصية، ما كان الشأن فيها أن تقتدى ولا أن تحتذى، يعاديها الإنسان العادي لأنها لا تكسبه ميزة ولا تجعل منه حكيماً، وإنما هي تعزله وتحيي فيه أهواءه. وهي فضيلة لا يدركها العقل، وإنما هي، بالضد من ذلك، تجعلنا أعداء النظام والمؤسسة والواقع[٣٣١].

ثانياً؛ في العالم القديم سادت أخلاق أكثر أرستقراطية وأكثر اختلافاً،

---

(٣٢٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 143, para. 131.

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٠-٢٢١، الفقرة ٢٠٧.

(٣٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 205, para. 548.

أخلاق قامت على تربية «المروءة». أما أخلاق اليوم فهي أخلاق «الأنوثة». فالأخلاق القديمة قامت على القوة، وعلى الأنفس القوية النشيطة، وعلى سخاوة النفس، وعلو الهمة، وحب الرفعة، والاستعزاز والاستقواء والاستكبار؛ أما الأخلاق الحديثة فإنها نهضت، بالضد، على رعونة النفس، وسقوط الهمة، والتذلل والانكسار، والافتقار والاتضاع(٣٣٢).

ثالثاً: الفارق بين الأخلاق الحداثية والأخلاق القدامية أن هذه نشأت وتربت لدى الطوائف التي كانت في السلطة والحكم. ولذلك كانت، كما جاءت، مهيبة جليلة ملوكية. أما أخلاق الحداثة فقد تربت لدى الطبقات الوسطى والدنيا المؤمنة بـ «الأفكار الحديثة»؛ من «تسامح» و«مساواة» و«حقوق»... فجاءت، بمثلما كان أصلها، ضعيفة وهنة متضعة(٣٣٣). وحدها شكلت استثناءات بعض مراحل التاريخ التي حاولت العودة إلى أخلاق القدامة؛ مثل العهد الألماني قبل التمسح وعهد النهضة الإيطالية ـ عهد الفضيلة بلا بلسم ـ وعهد الأرستقراطية الفرنسية في القرن السابع عشر. أما في ما عدا ذلك، فلقد كانت الغلبة لأخلاق الحداثة؛ نعني أخلاق العبيد.

ما الذي آلت إليه هذه الأخلاق الحداثية، وما الذي تأدت إليه أدلوجاتها؟ لقد أدت إلى الالتباس. ومن هنا حديث نيتشه المتكرر عن «التباس الأخلاق الحديثة». وهو يلح على أن للأخلاق الحديثة أصولاً مختلفة. فمن جهة، بمنزعها الدنيوي نهلت من أخلاق السادة القديمة؛ أخلاق الوثنية الدنيوية... لكنها بحفاظها على المنحى الديني، بدا أنها أخلاق للعبيد؛ أي أخلاق أناس أدنياء منهكين ينظرون من الأسفل إلى الأعلى، لا بالضد(٣٣٤). ولهذا، فإنه طالما أكد نيتشه على أنه في أحكام الأخلاق الحالية «تختلط أنواع الأخلاق الأشد تبايناً»(٣٣٥). فهي إذاً وريثة أدلوجات خلقية متعددة بل متعارضة، وسليلة مواقف أخلاقية متناقضة دائمة التصارع فيما بينها والتمانع لا تكفّ عن الوجود والتضاد. ومن ثمة كانت أخلاقاً هجينة جمعت بين صحيّ النوازع وواهنها. مما نتج عنه إنشاء كائن (متبلد) همه الأساسي أن تتوقف الحرب بين القيم التي

---

(٣٣٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤، الفقرة ١١.

(٣٣٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 69, para. 25 [163].

(٣٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٦، الفقرة ٢٥ [١٥٥].

(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٠، الفقرة ٢٥ [١٢٩].

تمزق أحشاءه. وإنه ليبحث عن طب استشفائي علاجي: السعادة بما هي سعادة التمتع بالراحة والسلم والتصالح مع الذات وطلب الهدء[٣٣٦].

والحال أن مثل هذه الأخلاق الوارثة لمعايير وقيم أخلاقية متعارضة يصير فيها كل شيء فوضوياً مضطرباً، وتتمانع فيها القيم، ويعدم فيها الروح والجسد التوازن ومركز الثقل... ما يترتب عنه «ضعف الإرادة»، بل «شللها». فالأخلاق الحديثة تنمّ عن «عياء في الإرادة». وهو «عياء حتى الموت» تترجمه مبادئ رفعتها الحداثة؛ شأن «الموضوعية» و«الشكية» و«انتفاء الغرضية» و«الأخلاق من أجل الأخلاق»[٣٣٧]. ولعل آية هذا التعارض ـ الذي يتولد عنه الالتباس ـ تظهر أوضح ما تظهر في التعارض بين مقتضى الأخلاق النفعي؛ وبالتالي المغرض الأناني القائم على مبدأ: «عليك أن تبحث عن تحقيق مصلحتك، وذلك حتى لو كان ذلك على حساب الآخرين»، ومقتضى الأخلاق الغيري الإيثاري القائم على مبدأ: «عليك أن تبذل نفسك وأن تتخلى عن أنانيتك». فأنى لنا إذاً أن ندعوا إلى الغيرية بغرض المنفعة؟ أَوَليست الغيرية تعارض الغرضية؟ فإذاً؛ في الأخلاق الحداثية تتعارض البواعث والمبادئ: البواعث أنانية والمبادئ غيرية، والأوائل مغرضة والثواني غير مغرضة[٣٣٨]. والشاهد على ذلك هو فكرة «الآمر الأخلاقي» كما أنشأها كانط. فهو من جهة أولى، يبدو حكماً غيرياً، لأنه كوني يهمّ الناس أجمعين؛ وبالتالي يدلّ على «صرامة» الحكم الأخلاقي و«إطلاقيته». لكن، إذا ما تؤمل في ذاته ظهر أنه، بما هو يدعو إلى أن «على كل الناس أن يحكموا على النحو الذي أحكم به»، إنما ينمّ عن رغبة أنانية، لأنه يريد حمل الغير على فعل ما تفعله الذات. غير أنه يظل خجولاً، فلا يصرح بهذا ويحجب الأنانية وراء العمى والمسكنة والذلة وعدم الجرأة. وإنها لأنانية عمياء، لا ترى نفسها متمسكنة بلا جرأة مطلب، تعبّر عن إرادة فرض حكم الذات الخاص بأن يصير قانوناً كونياً[٣٣٩]. ومن جهة أخرى، إن تؤملت الأخلاق الحداثية ظهرت أنها سعت إلى المزيد من «تأنيس الإنسان»، بمعناه اللاأخلاقي. تشهد على ذلك أمور عُدّت في القدامة المسيحية لاأخلاقية وهي تعد الآن أخلاقية؛ مثل سائر المعاملات التجارية المخالفة لروح الديانة المسيحية. وكل ذلك عبر عن ازدياد

(٣٣٦) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 158, para. 200.

(٣٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠، الفقرة ٢٠٨.

(٣٣٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 70, para. 21.

(٣٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥، الفقرة ٣٣٥.

ثقة الإنسان بنفسه. كما يشهد عليه تحرر العلم من وصايا الأوامر الأخلاقية والدينية. وهي علائم مستحسنة، إلا أنها غالباً ما أُوّلت تأويلاً سيئاً. فالإنسان الحديث مفرط الحساسية اتجاه بعض مصائبه، ما جعله يحجب عن نفسه تبيّن ما تم إنجازه؛ إذ لم يعد يرى إلا السوء والشر. والسبب في ذلك هو حساسيته الأخلاقية المفرطة. وما طم الوادي على القرى سيطرة النزعة التشاؤمية، ما جعل الإنسان الحديث يتبين في الأخلاقية الحديثة أنها سائرة إلى الأسوأ(٣٤٠). ذاك هو الداء العضال الذي أصاب الحداثة؛ نعني به السخط الأخلاقي. وهو الأمر الذي لم يحدث في عهد زمن القدامة، ولا في زمن البشر الأكثر توحشاً والأقل تأنساً وتهذباً(٣٤١).

وما زال نيتشه يعدد التباس قيم الحداثة حتى أثبت تفوق قيم القدامة على الحداثة. أكثر من هذا، لئن كان نيتشه اشتهر بعدائه لأخلاق المسيحية، فإنه، على الأقل، رأى أنها بانسجامها واتساقها «تتفوق» على أخلاق الحداثة الملتبسة. كيف لا وهي: أولاً؛ كانت تمنح الإنسان، بالرغم من كل شيء، قيمة مطلقة؛ وذلك بالتضاد مع الاعتقاد في تضاؤله وهشاشته في سيل الصيرورة والتدمير الكونيين. ثم إنها، ثانياً؛ بالرغم من اعتبارها العالم عالم شر وألم، فإنها لم تكن، مثل التشاؤمية المشلولة الحديثة، تنتهي إلى «بوذية» لا تقاوم، بل كانت تؤمن بمبدأ «الحرية»؛ فكان الشر يتبدى لها مليئاً بالمعنى، وذلك عوض الإيمان بعبث المحدثين. وهي، ثالثاً وأخيراً؛ كانت تؤمن بأن معرفة الإنسان بالقيم معرفة مطلقة؛ ومن ثمة حاربت النزعة الشكية المريضة السائدة اليوم، كما كانت تمنع الإنسان من أن يحتقر نفسه وأن يتخذ موقفاً معارضاً للحياة وييأس من المعرفة. فكانت بذلك وسيلة محافظة على الذات؛ بمعنى أنها كانت الترياق ضد العدمية التطبيقية والنظرية(٣٤٢). «العدمية التطبيقية والنظرية»: تلك هي نهاية الأخلاق الحديثة وغايتها.

الحق أن الأخلاق ما عادت في عهد الحداثة «الطريق إلى السماء»، لا ولا «السماء وقد تحققت في الأرض»(٣٤٣). كيف حدث هذا التحول؟ وما آثاره العميقة؟ الحال أن ههنا عرضاً للتعالق بين الأخلاق والدين، بين «الإنسان

---

(٣٤٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 208-209, para. 15 [63].

(٣٤١) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 79, note 2 and pp. 345-346.

(٣٤٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 147, para. 313.

(٣٤٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٣، الفقرة ٤٠٩.

الأخلاقي» و«الإله الأخلاقي». والحق أن المرآة الجالية لجنيالوجيا الإنسان الأخلاقي هي جنيالوجيا الإله: قل لي كيف تصور الإله، أقل لك حال الإنسان الأخلاقي. خذ القدماء مثلاً، تجدهم، أول ما تجدهم، آمنوا بتعدد الآلهة لا بالإله الواحد؛ وفي ذلك دلالة عظمة. فالواحد منهم، بما هو ممثل لطراز بشري معين، تجده يخلق «مثاله» ـ إلهه ـ الخاص به، ومنه يستنبط قوانينه وملذاته وحقوقه. وإن في هذا العمل ضرباً من محمدة الذات وتمدحها بإسقاط ذلك على الإله، وإنه لانعكاس لفن وقوة خلق الآلهة الرائعين؛ أي الوثنية. وهو نازع عظيم ما فتئ ينمّ عن قوة ويتطهر ويكتمل ويشرف. إنه العبارة عن احترام الأفراد. كل إله لا يجرؤ على التجديف في إله آخر. وإن ابتداع الآلهة والأبطال والكائنات العلية السامية، بما هي فوق الإنسان، والأقزام والحوريات والعفاريت والشياطين وغيرها من الكائنات الأسطورية، كان يشكل مدخلاً لتبرير وتسويغ آمال وطموحات «الأنا» وسيادة الفرد. وإن الحرية التي كانت تنسب لهذا الإله ضد ذاك انتهى الأمر إلى نسبتها إلى الذات وإلى «الأنا» ضد القوانين والأعراف والجيران. بينما ديانات التوحيد، التي عكست توحيد الآلهة في إله واحد لا آلهة غيره إلا فاسدة باطلة، وبالتالي توحيد الناس في إنسان واحد بسيط، لربما شكلت أكبر خطر على البشرية: إنها العلامة على طغيان الأخلاق الواحدة وعلى الجمود عليها.

والأمر نفسه يقال عندما ننتقل من التوحيد الديني اليهودي والمسيحي إلى التوحيد الأخلاقي الحداثي. فهذا كانط بحديثه عن «الآمر الأخلاقي» بما هو يحدد قانوناً خلقياً كونياً، إنما يعكس عجزه عن ابتداع مثال خلقي شخصي لا يكون مثال الأغيار؛ أي عدم مقدرته على ابتكار مثال لا يجعل من «الفعل الأخلاقي» فعلاً مؤتلفاً بل فعلاً مختلفاً(٣٤٤). وبذلك شكلت الوثنية الوجه التمهيدي للتعدد ولقوة خلق جديدة وشخصية، ولتمييز الإنسان عن سائر الحيوانات، بما مثال هذه تجمد وتصلب وتكلس ونموذجها توسط وتبسّط، بينما الإنسان هو الكائن الوحيد الذي شأنه أن يفلت من قبضة تكلّس المنظورات والآفاق(٣٤٥).

ثم إنك لتجد القدماء قد «طبّعوا» آلهتهم؛ بمعنى أنهم جعلوها أقرب إلى

---

(٣٤٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 225, para. 335.

(٣٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩، الفقرة ١٤٣.

طبيعتهم وإلى أهوائهم؛ آلهة تنضح بالغيرة والحسد والمنافسة والخيلاء والكبرياء، تماماً كما كانوا هم؛ أي آلهة لاأخلاقية مثلما كان القدماء لاأخلاقيون يحيون عن الأخلاق بمعزل. ومن ثمة، ما كان دور هذه الآلهة، كما صار الأمر عليه في ما بعد، تقديم العزاء لأنفس عليلة سقيمة، إذ لم تكن الآلهة اليونانية تحسن تقديم العزاء والسلوى لمتألّهتها. وذلك لدرجة أنه لما نادى لسان حال الانقباض في المجتمع اليوناني ومرض هذا المجتمع، تأدى ذلك بالضرورة إلى سقوط هذه الآلهة(٣٤٦).

ولا يُظننَّ أن «ترويح الآلهة» أو «تخليقها» إنما هو «تحسينها»، وإنما هو يعني، على الضد من ذلك، «توهينها»(٣٤٧). هؤلاء الفلاسفة الأخلاقيون اليونان بدأوا تخليق الآلهة بإسقاط صفاتهم الخلقية عليها؛ فأنشأوا بذلك «الإنسان الأخلاقي»، ومعه «الإله الأخلاقي»، أو قل: إن الفعل نفسه الذي أوهن الإنسان أوهن الإله. إذ لما هو أذن لسان الكون في بلاد اليونان بالانكماش، صارت الآلهة أرباباً أخلاقية؛ بمعنى أنها انتقلت من مملكة اللاأخلاق إلى مملكة الأخلاق، أو من أخلاق الشياطين إلى أخلاق الآلهة. وحتى «التجديف» ضد الآلهة كان يمكن أن يكون له «كرامة» عند القدماء، حتى السرقة؛ شأن سرقة بروميثيوس للنار، وحتى ذبح أجاكس لقطيع بأكمله، بما كان العبارة عن غيرة حمقاء، كانا أمراً جائزاً. ولهذا كله، كانت التراجيديا الإغريقية محاولة لإكساب فعل «التجديف» ضرباً من «الكرامة». بينما اليهود عجزوا عن تصور ذلك، فكان أن أذهبهم عجزهم هذا إلى تصور إلههم قوياً كل القوة، قادراً كل القدرة، واعتبروه مع ذلك غضوباً منتقماً. ولئن كانت قوته أجل من أن تصاب بأية إصابة، فإنه اعتبر مع ذلك بأنه يمكن أن يصاب في شرفه. وبقدر ما هم أعلوا من شأن الخالق وضعوا من شأن المخلوق. وكانت وسيلتهم في ذلك فكرة «الخطيئة»؛ إذ اعتبروها مسيئة إلى الذات الإلهية (Crimen laesae majestatis divinae). ومن ثمة، صار الإله يطلب من البشر أن يثوبوا عن إهانتهم شرفه، وكأنه كائن غيور على شرفه. وعوض اعتبارهم فكرة «الخطيئة» مضرة بالنوع البشري، اعتبرت جريمة ضد الذات الإلهية؛ ما دل على انفصام بين الإله والبشر

---

(٣٤٦) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 303, para. 424.

(٣٤٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 207, para. 15 [59].

وتعارض صار معه كل أمر طبيعي بشري فاقداً للقدسية محققاً للدناسة[٣٤٨].

هذا «الإله الأفلاطوني الحكيم» إن أنت تأملته وجدته صورة لخالقه أفلاطون. فهو مثله مثل صانعه بلا لذة وبلا ألم؛ إله موضوعي غير مغرض، إله الخير في ذاته بما هو مثال؛ بالحكمة نصله ونتقرب منه. والناظر إليه يجده انعكاساً لأفلاطون الناظر الأخلاقي: أفلاطون الذي كان يبحث عن اللامبالاة التامة، وعن عدم التأثر، وذلك بما هما أعلى خير يتحصله الإنسان. وهذا إله أرسطو، إن أنت تفحصته وجدته إله المعرفة الخالصة؛ أي الإله العارف؛ بلا أدنى إحساس بالمحبة. وإنه ليشي بخالقه؛ إذ كان أرسطو يقضي وقته في النظر؛ أي أنه كان إنساناً نظرياً يحيا حياة تأملية خالصة، ويسبح في عالم العموميات والمجردات، ويرى في العالم نظيمة مفاهيم، ويجد أن هذه الفكرة وهذا الدرك أعلى مراتب تحقق السعادة البشرية[٣٤٩]. وقس على ذلك الأدلوجات الأخلاقية للعهد اليوناني الروماني المتأخر: هذا إله أبيقور، كان مثاله المطلق تحقيق إيقاف الألم وكف الأذى الحاصل بالذات. وإنها لسعادة تشي بإنسان يعاني، وبلا شك مريض أيضاً. وإن مرض الإله من مرض الإنسان[٣٥٠]. ثم إن موقف إماتة الإرادة انعكس في صورة عدم الخوف من الآلهة؛ لأن الآلهة صارت، مثلها مثل الإنسان، لا تهتم به ولا تأبه له أو تكترث[٣٥١].

والحال أن العهد المسيحي، الذي يمتد منذ نجاح المسيحية في فرض نفسها عقيدة رسمية للدولة الرومانية إلى مشارف عهد النهضة، هو العهد الأخلاقي بامتياز. ففيه ظهر التمايز الواضح بين «الإله المسيحي الأخلاقي» وبين «الشيطان». وما هذا التمايز على التحقيق إلا إعلام بتثني الإنسان المسيحي وانشطاره إلى شقين: إنسان الأخلاق النسكية الذي يعبد في ذاته الطيبة والرحمة والشفقة ـ وهي علائم وهن وضعف ـ وقد جرد منها إلهه، وإنسان يلعن في ذاته الأخلاق الشيطانية ـ وهي علائم قوة ـ بما هي أخلاق العجب والمخيلة والتجبر. بمعنى آخر، إنه يطرد الشيطان من ذاته بتقديمه القرابين للإله الأخلاقي. ها نحن أمام إنسان يتنكر لأقوى نوازعه ـ طبيعته

(٣٤٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 155, para. 135.

(٣٤٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 26, para. 25 [17].

(٣٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٦، الفقرة ٢٥ [١٧].

(٣٥١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 221-222, para. 7.

وأهوائه ـ مقابل حصوله على العزاء والقداسة والسلوى والسعادة والعدالة الأخرويتين[٣٥٢].

ولئن كان المفروض في عهد الحداثة أن تنتهي هذه الثنائية بإعلان: «موت إله الأخلاق المسيحي»، فإنه في الحقيقة ظل يترنح من هذا الإعلان. ذلك أن دحض فكرة «الإله المسيحي» في العهد الحديث، على نحو ما عبرت عنه موجة الإلحاد التي اجتاحت أوروبا، يعني أولاً وقبل كل شيء دحض فكرة «الإله الأخلاقي»[٣٥٣]؛ أي تجرده من طابعه الأخلاقي[٣٥٤]، أو قل: «موت الإله الأخلاقي». وقد تركز في هذه الدعوى امتلاء المفارقات الحيوية بتسويغها وتبريرها وإعلانها بكل جرأة إلهاً ما وراء أخلاق العوام وما بعد الخير والشر[٣٥٥]. وبإعلان موت إله الأخلاق المسيحي، ماتت معه الديانة المسيحية، وذلك لأن «من شأن الديانات أن تموت من فرط إيمانها بالأخلاق»، و«ما عاد من الممكن الدفاع عن الإله الأخلاقي عند المسيحيين، ولا عاد بالإمكان الاعتقاد فيه». وما كان «الإلحاد» هنا هو الحل الأمثل؛ وكأن الاعتقاد في آلهة أخرى غير الإله الأخلاقي أمر محال[٣٥٦]. والمعنى الحق لهذا الدحض والتجرد والموت هو القول بإله ـ أي بإنسان ما دام الإله إسقاطاً لفكرة «الإنسان» ـ عن الأخلاق بمنأى، أي عن الخير والشر بمعزل؛ مثلما هو بمعزل عن عوالقها: «إرادة الخير» و«إرادة العدل» و«إرادة الحق». ومعناه أيضاً أن التأويل الأخلاقي للعالم والأفعال والظواهر صار «تأويلاً رثاً بالياً». وصار بالإمكان القول بأمور ثلاثة: أولها؛ أن لا شيء مما يقع يمكن وصفه وتقويمه أخلاقياً بالقول عنه: إنه أمر «خير» أو «حكيم» أو «حق». ثانيها؛ أن لا تعارض بين قيمتي «الخير» و«الشر»، فهما قيمتان استبداليتان؛ بمعنى أنه يمكن استبدال إحداهما بالأخرى. ثالثها؛ أن قيمتي «الحق» و«الباطل» صارتا كذلك ضروريتين معاً؛ لأن الباطل والخداع شرط من شروط الكائن الحي[٣٥٧]. فإذاً، بانهيار فكرة «الإله المسيحي» انهارت معها الأخلاق لأنهما كانتا متداعمتين متساندتين.

---

(٣٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٣-٨٤، الفقرة ٥٧.

(٣٥٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 181, para. 483.

(٣٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٣، الفقرة ٤٠٧.

(٣٥٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨١، الفقرة ٤٨٢.

(٣٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٦، الفقرة ٢٩٦.

(٣٥٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 107, para. 25 [309].

ههنا إمكان تحقيق بديل؛ نعني تبنّي التأويل اللاأخلاقي؛ أي إمكان رد الاعتبار للشيطان؛ لأنه «لئن هي دحضت فكرة الإله، فإن فكرة الشيطان ما زالت قائمة»[٣٥٨]. وقد تساءل نيتشه: ما هي التحولات العميقة التي يلزم أن تنجم عن نصرة المذاهب القائلة بأنه لا وجود لإله يرعانا، ولا لقانون خلقي خالد يحكمنا؛ أي القول بإنسانية ملحدة ولاأخلاقية؛ وبالتالي القول بأن حياتنا صارت عرضية وأننا لم نعد مسؤولين؛ أي مذنبين، وأننا أصبحنا أبرياء من جديد؟ لا شك أنه يجب أن نتصالح مع الحيوان الساكن فينا الذي لطالما احتقرناه وأبعدناه عنا؛ أي أنه يلزمنا أن نتصالح مع طبيعتنا وأهوائنا[٣٥٩]. أكثر من هذا، منذ اختفاء الإيمان بالأخلاق المسيحية، الذي كان يوجه مصائر الدنيا، وبالتالي يسير بالإنسانية نحو التألق، صار بمكنة الناس أنفسهم أن يحددوا أهدافاً إنسية لذواتهم تعمّ الأرض بأكملها. وهذا ما حاولت أن تترجمه أخلاق كانط الدنيوية التي جعلت معيار الفعل الأخلاقي كونه المنتظر صدوره عن كل الناس. بيد أنه، لئن كان هذا الأمر صادقاً، فإنه كان ساذجاً؛ وذلك لأنه قام على الاعتقاد بمعرفة ما يصلح لمجمل البشرية. وكأن ههنا انسجاماً كونياً يقود نحو التقدم، مثلما ادعي ذلك في مجال التبادل الحر؛ ولأن التسوية بين كل الأفعال لربما كان من شأنها أن تضر بالبشرية[٣٦٠]. ومعناه أيضاً «موت الإنسان الأخلاقي»؛ أي إمكان توقفنا عن اعتبار ذواتنا كائنات أخلاقية[٣٦١].

هذا هو ما يفترض أن تكون الحداثة قد قامت به. لكن الحداثة، بما هي شأن ملتبس، حافظت على الحنين إلى الإله الأخلاقي؛ ومن ثمة حافظت على الإنسان الأخلاقي. وكأن الحياة من غير إله أخلاقي؛ أي من غير دلالة أخلاقية، أمر لا يمكن تحمّله. هذا مع سابق العلم، أن من تعوّد على جعل هذه التمثلات أساس حياته، استحال عليه التخلي عنها، وذلك بما صارت له ضرورة حيوية[٣٦٢]. أكثر مفارقة من هذا: إن الحداثة، وإن هي أعلنت موت

---

(٣٥٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 360, para. 39 [15].

(٣٥٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 159, para. 419.

(٣٦٠) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 52, para. 25.

(٣٦١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 74, para. 34.

(٣٦٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 96-97, para. 90.

الإله الأخلاقي، فإنها ـ ويا للمفارقة! ـ أبقت على الأخلاق! فما أدركت التعالق بين موت الإله الأخلاقي وموت الإنسان الأخلاقي؛ إذ هي أزالت المؤثر وحافظت على الأثر، وأعدمت العلة وأبقت المعلول. وإنه لمن السذاجة بمكان الاعتقاد بأن شأن الأخلاق أن تبقى بعد أن يفنى الإله الأخلاقي المسيحي الذي كان يضمنها! أَوَليست فكرة «الآخرة» ضرورية للحفاظ على الإيمان بالأخلاق[٣٦٣]؟ أكثر من هذا، بادرت الحداثة، بتوسل ملكة الأمثلة (Idéalisation) إلى تخليق الإله بأشد تخليق وأوسعه؛ فكان من أمرها أن قتلت الإله الشخصي وحافظت على مكانه. والشاهد على ذلك، حفاظ الأدلوجات الأخلاقية الحداثية على المبادئ الأخلاقية المسيحية نفسها؛ من «غيرية» و«نكران للذات» و«إيمان بالإرادة» و«أثرة»، بل حتى إن هي تخلت، نسبياً، عن أفكار مسيحية؛ شأن فكرتي «الآخرة» و«العناية الإلهية»، فإنها استعاضت عنها بأسام أخرى؛ نحو «الشأن المجهول اللامعقول» و«النظام الأخلاقي»... وهما يقومان بالدور نفسه الذي كانت تقوم به الأفكار المسيحية؛ نعني «ضمان العزاء الميتافيزيقي» و«الإثابة والإنابة». كما تم الحفاظ على فكرة «انتصار الخير على الشر»؛ تأثراً بفكرة «انتصار الإله على الشيطان»، وعلى احتقار الأمر الطبيعي ـ «الأنا» ـ مقابل الإعلاء من شأن الأمر اللاشخصي واللاذاتي الإيثاري الغيري[٣٦٤].

ولا أدل على التخبط الذي آلت إليه الحداثة؛ بين الإعلان عن «موت الإله الأخلاقي المسيحي» والحفاظ على «ميراثه الأخلاقي» أو قل «جثته»؛ من نموذجين للحداثة ما فتئ نيتشه يحاورهما؛ نعني باسكال وروسو. فالأول، وإن شكّك في «طيبة الإله» ـ وإلا ما ترك هو عباده يتعذبون بحثاً عن كشف نياته وهو العالم كامل العلم المقتدر كامل الاقتدار، وإلا ما ترك الظلال والشكوك تحوم حول قصوده وهي ضرورية لخلاص الإنسانية، ولما نظر إلى عباده يتعذبون للحصول على الحقيقة وهو مالكها حتى ساغ للمرء التساؤل: أهو مشكل توصيل وتبليغ أم فقد اقتدار أو معونة؟ فلئن كان باسكال قد كشف بهذه التساؤلات المحرقة المسهدة عن «الإله المستتر» أو «الإله الخفي الغامض» (deus absconditus) فإنه لم يكن ليتخلى عن هذه

(٣٦٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 110-111, para. 241.

(٣٦٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥، الفقرة ١٤٠.

الفكرة، وإنما هو عبر عن الإله الخائف الذي يكشف الفضيحة ويتستر عليها، ولا تجرأ المتسائل المتشكك عن التخلي عن الأخلاق الغامضة التي أوصى بها هذا الإله المتواري(٣٦٥). أكثر من هذا، عاد باسكال إلى فكرة «التأثيم» ـ الآلية التخليقية بامتياز ـ فأنحى باللائمة على «الخطيئة الأصلية»: إذ لولا ارتكاب الإنسان هذه الخطيئة، لما تستر الإله عنه وخفي وانحجب. والأمر نفسه يقال عن روسو، فإنه وإن هو انتقد الأخلاق، وعاد إلى فكرة «الإنسان الطبيعي» أو «إنسان الطبيعة» ـ مما يفترض تبنيه النزعة اللاأخلاقية ـ وبالتالي طمح إلى «أن يعيد إلى البشر شجاعة دوافعهم الطبيعية» و«أن يحصر سوء تقديرهم لأنفسهم... [حتى لا يصيروا يخجلون من النظر إلى] الإنسان بما هو طبيعة»(٣٦٦)، فإن أهم سمة وسم بها هذا الإنسان ـ ويا للمفارقة! ـ سمة أخلاقية؛ نعني «الطّيبة». فالعودة بالإنسان إلى الطبيعة «عودة به إلى المسيحية». أكثر من هذا، إنها فكرة ذات أصول دينية، وذلك لأنه تصور الإله كائناً طيباً، وذهب إلى أنه عن الطيب لا يصدر إلا الفعل الطيب. أما الإنسان الشرير فهو الذي أفسد الإنسان الطبيعي. ههنا لجوء إلى آلية التأثيم؛ نعني القول إن الأقوياء أفسدوا الإنسان(٣٦٧). أكثر من هذا، أسس روسو فكرة «الإنسان الطيب»؛ إنسان الطبيعة، على وهم عقيدة «الإله الطيب». ولكي يضمن لهذا الوهم واقعاً أتى بهذه العقيدة. ولذلك عاد إلى توهين الإنسان وإضعافه بتخليقه. فما كان إنسان الطبيعة عنده إلا صورة للإنسان الأخلاقي المسيحي(٣٦٨).

ثالثاً: تفكيك الإنسان الأخلاقي

لئن تؤمل النموذج الأخلاقي الحداثي حق تأمل لظهر أنه إنما سعى إلى تطوير «طرازات» بشرية ثلاثة: «الإنسان الحكيم»، و«الإنسان السعيد»، و«الإنسان الطيب». وهي نماذج تعكس ثلاث أدلوجات موافقة: الرواقية والأبيقورية والمسيحية. وهي كلها تعبر عن نموذج النماذج «الإنسان

(٣٦٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 97-98, para. 91.

(٣٦٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 71, para. 9 [121].

(٣٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣، الفقرة ٩ [١٨٤].

(٣٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٢-٨٣، الفقرة ٩ [١٤٦].

الفاضل»؛ نعني الإنسان الذي قام، لا على «الفضائل الإيجابية» ـ من طلب للميزة عن الغير، والتفرد عن الخلق، وعلو الهمة، ومطمح القوة ـ وإنما على ما أسماه نيتشه «الفضائل السالبة» ـ من شفقة، وغيرية، ومسكنة، ومذلة ـ أي تلك القيم التي تشكل التنكر للذات ونكران قيمتها(٣٦٩). والحال أن نيتشه قام «يفكك» هذه الطرازات الثلاثة واحداً واحداً.

هذا «الإنسان الحكيم» كما سعت الأدلوجات الأخلاقية إلى بناء مثال طرازه: ظاهره الدلالة على أنه الإنسان الذي ديدنه ألا يبالي بأي شيء، وألا يكترث له أو يتأثر، إنسان الشأن فيه أنه مهمين على أهوائه مسيطر عليها، امرؤ ساكن هادئ وديع، ضربت عليه سكينة ودعة ووقار. وباطنه الدلالة على إنسان مجهض ليس له من توقد الروح ما يقدره على التمدح، ولا له القدر من الثقافة ليتجاهل ذلك، إنسان ضائق بنفسه ضجر سئم قرف من ذاته ممتلئ باحتقار نفسه، له بعض من مال، ولذلك هو عاطل بطال غير مشتغل كي يلهو أو يسجو أو يزجي وقته. شأن هذا الإنسان الذي يخجل من وجوده، ويستحي من كينونته، أن يطالع كتباً ليس له عدة قراءتها، وأن يتردد على مجمع جليل لا يقدر على مسايرته. لدى رجل سمم كهذا تصير الروح هنا سماً والثقافة والثروة والوحدة، كل هذه الأشياء تصير عند مثل هذا الإنسان غير المكتمل المجهض السقيط سماً.

والحال أن إنساناً هذا شأنه، ليست له إلا روح النقمة والانتقام؛ أي ليست له إلا إرادة الانتقام حتى يظهر مكافئاً للناس الأكثر روحية منه. فإن هو لم يستطع الانتقام انتقاماً فيزيائياً، فإنه ينتقم انتقاماً رمزياً خيالياً بتوسل من دهائه الماكر. عاذرته في ذلك التي يتمحلها «الأخلاق» و«الحكم الأخلاقية» الطنانة: إذ لا يفتأ يردد الكلمات وقد أضحت عنده شعارات: «العدالة»، «الحكمة»، «القداسة»، «الفضيلة». . . سلوكه التماس الصمت الحذر والحِلم والوداعة والدماثة واللطف والسماحة والحفاوة ـ وهي معاطف المثال. هذا النموذج عدّو الروح الممتلئة الذي يخاف الروح المكتملة الأرستقراطية الحقة ويسعى إلى أن ينتقم منها ـ هو الذي تمجده العامة تحت اسم «القديس» و«الحكيم». وهو الذي شكّل دوماً أساس دعاوى الفلسفة: مثال الحكمة. وإنه الملجأ الذي يرومه الفيلسوف ويعتزل إليه وقد تعب وهدّه السم ونال منه

(٣٦٩) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 208, para. 304.

الوهن. وإنه لمثال يعبر عن دنو الآجال؛ مثله مثل نازع الحيوانات التي تشعر بقرب آجالها، فتركن إلى الاعتزال، وتلوذ بالصمت، وتتوارى في الكهوف؛ أي أنها تصير حكيمة. بهذا تصير الحكمة ملجأ الفيلسوف الذي فقد نضارة الفكر ويقظة الروح؛ أي أنه يصير نموذج العياء والتعب[٣٧٠]. إنه مثال أولئك الذين يبحثون عن الراحة. ومن نشد الراحة جعل كل شيء حوله يسبح في ظلمة. ومن أراد النوم أظلم غرفته وأعتمها أو اندس في كهف أو قبو[٣٧١]. وإنه مثال الإنسان المعتزل الملذات والفنون والأنشطة الجسمية، إن أنت دفعت به ما وجدته نشد الحكمة على التحقيق، وإنما ملالة الحياة وسآمتها نشد[٣٧٢].

تلقاء هذا الحكيم السلبي، نشد نيتشه ضرباً آخر من أضراب الحكيم؛ أي حكيم عهد ما بعد موت الإله الأخلاقي: الحكيم الذي ما عاد هدفه هو التشبه بالإله. فما عاد بذلك محباً للحكمة (Philosophos) وإنما صار كارهاً للحكمة بمعناها القديم، ولها ماقتاً (Misosophos). فهو حكيم الإنسانية الملحدة واللاأخلاقية التي لم تعد تؤمن بإله يرعاها، ولا بقانون خلقي واحد خالد يوجهها. ما كان هو إذاً «الإنسان الأخلاقي»؛ أي الإنسان الآثم المسؤول المنفصل عن الحيوان الطبيعي، وإنما هو على التحقيق «الإنسان البريء» المؤمن بأن حياته زائلة عارضة. بهذا يقترب الحكيم من الحيوان، ولا ينفصل عنه[٣٧٣]. وإنه لإنسان شأنه أن يحيا عن الأخلاق بمعزل[٣٧٤]. بل إن كلمة «أخلاق» ما عادت تناسبه؛ وذلك لأنه صار كائناً «لاأخلاقياً» بضرب من اعتزال الخلق تام؛ بمعنى أنه لم يعد يقر لا بالعادات الخلقية ولا بالتقليد، وإنما صار الكل عنده موكولاً بمبدأ «التجريب»: كل القضايا الخلقية صارت لديه مشاكل حيوية متجددة على الدوام يبحث لها عن حلول دائمة التجدد[٣٧٥]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصير الحكيم مبرر كل صيرورة وطالب عودتها، بحيث يصير يحب الأمر الواقع حبه للقدر وسكونه تحت مجاريه (Amor fati). وإنه للإنسان الذي ما عاد يحب لا بني البشر ولا الآلهة

---

(٣٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦، الفقرة ٣٥٩.
(٣٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٥، الفقرة ١٦٤.
(٣٧٢) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 189, para. 337.
(٣٧٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 159, para. 419.
(٣٧٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦١، الفقرة ٤٢٧.
(٣٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٨، الفقرة ٥٥٩.

ولا الحقيقة، وإنما صار يحب حالة واقعه؛ أي أنه صار يحب الركون تحت تصاريف إرادة القوة(٣٧٦).

وهذا «الإنسان السعيد» مثال آخر لطراز الإنسان الأخلاقي الذي حاولت الأدلوجات الأخلاقية اختلاقه. والحق أنه منذ سقراط بدأ البحث عن هذا الطراز؛ أي بدأ فلاسفة الأخلاق البحث عن السعادة والإنسان السعيد، فكان أن صارت الفلسفة تفكيراً في مسائل سعادة الفرد الشخصية(٣٧٧). ثم جاءت المسيحية فصارت، بما هي بحث عن «خلاص الروح» من الألم والبلاء الدنيوي، فلسفة في السعادة. لكنها صيرت المثال الفلسفي الدنيوي مثالاً على التحقيق؛ إذ هي جعلت السعادة، بما هي مأمول الإنسان السعيد، متعلقة بعالم آخر. ومعنى «الإنسان السعيد» هنا، من اجتمعت له أسباب طمأنينة النفس وهدئها وسكينتها، ومن تحقق له التوازن وانحجب عنه الألم وغاب(٣٧٨).

لكن، ما السعادة التي بحثت الفلسفة، والدين بعدها، عن تحقيقها؟ إنها أخلاق حاولت تطوير «مفهوم سالب للسعادة»؛ بمعنى أن السعادة عندها ما كانت لتعني فعل «الإيجاب»؛ من قوة ومقاومة وابتدار وغيرها؛ وإنما كانت تعني فعل «السلب»؛ أي الكف عن هذه الأفعال كلها، وذلك بتوسل فعل «إبطال» الإرادة؛ أي بالبحث عن الهدء، والوداعة، وعدم الاكتراث، والصبر، والعلاج؛ أي البحث عن السلم ضد الحرب، والكف ضد الفعل عن الفعل، والترك ضد الابتدار. . .(٣٧٩) بمعنى أن المفهوم السالب للسعادة إنما معناه اجتناب الألم: فهو رد فعل. فليس المطلوب على التدقيق اجتباء السعادة، وإنما المطلوب اجتناب الألم. والحال أن الألم لطالما أسيء فهمه طيلة تاريخ الإنسان الأخلاقي. وإجالة النظر في أمر الألم تجعلنا نقف على أنه على ضربين: ألم أول هو إثارة للقوة وتقوية لها؛ وذلك شأن الألم الذي يجلبه النصر على العدو والانتشاء بهزمه ويدل عليه ويشي به ـ ذاك هو الألم الحميد. وألم ثان يورثه بذل القوة بما لا يحتسب، وهو ناتج عن إنهاك ونكوص للقوة وانحطاط لإرادة القوة وفقدان، ومؤد إلى الرغبة في النوم والراحة ـ وذاك هو الألم الدميم. وإن الخلط لحاصل بين هاتين اللذتين: لذة النصر، ولذة النوم.

---

(٣٧٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 150-151, para. 25 [451].

(٣٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٦، الفقرة ٢٥ [١٧].

(٣٧٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 442, para. 548.

(٣٧٩) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 23, para. 2.

وهو الخلط الذي دفع الأخلاقيين إلى البحث عن الراحة واسترخاء العضلات والسلام والصمت. وهو ما سمته الديانات والفلسفات العدمية باسم «التنبيه على سبيل السعادة»[٣٨٠]. فإذاً؛ حيثما تم البحث عن السعادة بهذا المعنى، فاعلم أن ثمة شقاءً وضعفاً. وذلك لأن المفروض في الإنسان، بما هو مكمن قوة ـ أي بما هو قوة وفعل ورغبة ـ إنما هو البحث عن تنمية قوته، لا الارتكان إلى التملي بسعادته وقد صار ضعفاً ورد فعل ورهبة[٣٨١]. فمن شأن الإنسان، من حيث كان إنساناً، ألا يسلك من أجل تحقيق أسباب السعادة، ولا من أجل تجنب الألم، وإنما لأن هناك قوة تريد أن تصرف؛ أي أن تتمكن من موضوعها وتبطش به وتقهره... آنها يصير الفعل في ذاته هاماً، لا الغاية منه[٣٨٢].

والحق أنه حيثما تم البحث عن السعادة، فاعلم أن وراء هذا المطلب أناساً يعانون. إنما التوق إلى «السعادة» هو خصيصة أولئك الفاشلين العاجزين. أما الأقوياء، فإنهم لا يفكرون في السعادة، وإنما ينظرون في سبل تصريف فيض قوتهم[٣٨٣]. ثم إن «الإنسان السعيد» هو على التحقيق «مثال سوقي قطيعي». فوحدها السوقة تطلب السعادة بهذا المعنى. وإن هذه السعادة المطلوبة لتقود، على التحقيق، إلى ما أسماه نيتشه «السعادة الصينية»؛ أي أنها تؤدي إلى سعادة بلد سكن فيه التسخط وعدم الرضا وساد فيه عدم التغير والتحول والتبدل منذ أمد طويل، فكان أن استحجر وجمد على حياته. وهذه هي السعادة التي نشدها الاشتراكيون وكل عباد الدولة معهم. وهي سعادة أناس يريدون تحسين الحياة وتأمينها[٣٨٤].

لكن المثال الذي سعى نيتشه إلى «تفكيكه» أكثر من غيره، هو مثال «الإنسان الطيب». لقد اختلقت المسيحية مفهوم «الإنسان الطيب» أو «الإنسان الخَيِّر» اختلاقاً ـ وهو أفظع المفاهيم الخلقية على الإطلاق ـ لتدل به، ظاهرياً، على مثال ملائكي للإنسان. فهو إنسان «متواضع» و«شغيل» و«عطوف» و«ودود» و«معتدل» و«مسالم». وباطنياً دلت به على الإنسان الضعيف الواهن المريض

---

(٣٨٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 367, para. 401.

(٣٨١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠، الفقرة ٤٠٥.

(٣٨٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٣ ـ ١٧٤، الفقرة ٤٦١.

(٣٨٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٣، الفقرة ٣٥.

(٣٨٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 75, para. 24.

الناقص الخلقة الآيل إلى الهلاك؛ بل إنه لا يُهاب جنابه إلا لأنه إمعة إمرة مستتبع سهل الانقياد والانخداع، بل لربما كان بليداً ساذجاً. إنه باختصار «العبد المثالي» داعية أخلاق نكران الذات[٣٨٥]. ذلك أنه كلما سادت أخلاق العبيد، قورب بين «الكائن الطيب» و«البهيمة»[٣٨٦].

والمسيحية لم تحضر هذا المثال إلا لتعارض به مثال الإنسان المكتمل الفخور الذي شأنه أن يقول: «نعم» للحياة بكل مآسيها، معتبرة إياه «الإنسان الشرير» أو «الإنسان الفاسد»[٣٨٧]؛ أي ذاك الإنسان الذي على التحقيق حافظ على سجايا الطبيعة، وذلك بحيث نجد لديه المحبة والكراهية متآخيتين، والعرفان والانتقام متآزرين، والطيبة والغضب متآلفين. ههنا لا يكون المرء «طيباً» حتى يخبر أن يكون «شريراً» أيضاً، فبدون شرّه لا يعلم خيره. أما المسيحية، فإنها قد عاملت هذا الفرد الواحد (Individuum) معاملة قسمة (Dividuum) فكان أن هي «ثنته» و«قسمته» و«شرخته» و«شطرته»: احتفظت فقط بالجانب «الطيب» ورفضت الجانب «الشرير»، وحافظت على العرفان وأقصت الانتقام، وتملكت الطبيعة وتخلصت من الغضب. . . وهي بذلك «أدلوجة مضادة للطبيعة»، بل هي أخطر الأدلوجات جميعاً وأكثرها كارثية. إذ كيف يمكن تصور الإنسان من غير أهوائه القوية؛ من «كراهية» و«عداوة» و«مخيلة». . . أَوَلا يصير طراز «انحطاط» ووهماً مختلقاً[٣٨٨]؟

إن المسيحية أدلوجة من شأنها أن تنتصف الإنسان نصفين. وهي مرض مزمن يصيب الإنسان فيشقه شقين. وإنها لشكل للعدالة نصفي. ذلك أن المسيحية تطلب من الإنسان أن يبتر من نفسه النوازع القوية الطبيعية التي بفضلها وحدها يمكنه أن يكره ويلحق الضرر بالغير ويغضب وينتقم لنفسه. وإنها لأخلاق إخصاء. والحق أن هذا الكائن النصفي الشبيهي إنما هو سليل الثنائية الدينية ـ تلك الفرضية الخرقاء ـ ثنائية القول بوجود إما كائن تام الطيبة أو تام الشرّية؛ كامل الإيجابية أو كامل السلبية. تلك فرضية خرقاء تنظر إلى الخير والشر كما لو كانا قيمتين متلاغيتين، بينما الحق يقتضي منا القول

---

(٣٨٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 261, para. 733.

(٣٨٦) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 270, para. 260.

(٣٨٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 195, para. 8.

(٣٨٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 198-199, para. 26 [95].

بتكاملهما. وفي ذلك نكران للحياة القائمة في كل نوازعها على قول: «نعم» و«لا» في الآن ذاته. وكأن الخير والشر أمران منفصلان لا متصلان ومتلاغيان لا متشارطان. وكأن على الأول أن يبقى وعلى الثاني أن يفنى، وألا يفعل سوى الخير، وأن يرفض الفعل السالب؛ فعل الإضرار والانتقام، وأن على الإنسان أن يكف عن فعل الشر وإلحاق الأذى. والوسيلة الوحيدة لذلك هي أن يجتث من الإنسان إمكان الكراهية وتزال منه نوازع الحقد.

والحق أن الإنسان أخطأ إن اعتقد أن «الإنسان الطيب» هو وحده المطلوب، وسعى إلى تطوير الإنسانية لكي لا تخلق إلا هذا الطراز وحده دون سواه. وفي هذا مخالفة لنظام الطبيعة واستغفال لبني البشر. وذلك لأن من شأن هذه الرغبة في هذا الطراز أن تكشف عن أحوالنا وعن ضعفنا: فنحن لا نريد مشاكل ـ وذاك دالة خمولنا وفتورنا وكسلنا. وإنه إسقاط لضعفنا الذي يدفعنا إلى البحث عن الأمان. أوَليس «الإنسان العظيم» بطبعه إنساناً خطيراً؟ وإن الشجاعة لتقتضي منا المطالبة بالضد؛ أي المطالبة بالإنسان الشرير الذي الشأن فيه أن يحرر الإنسان من إسار الأخلاق الطيبة المشلة لإرادته، وأن يسمح للقوة بتأنيس الأهواء[٣٨٩].

وما الذي ترتب عن هذه الأدلوجة؟ ترتب عنها خلق إنسان بغيض مستعبد منافق ماكيفلي يصارع من أجل القوة ويستعمل وسائل الإغراء. فلا غرابة أن يصير هذا الإنسان «طاغية» يريد فرض أخلاقه، يحارب ويقول: «لا»، ويحقد ويكره، وينكر ذلك. ذلك أن اعتقاده بهذه المثنوية المتضادة يصير العالم بغيضاً ويريد محاربته بما أنه يرى الشر أينما أدار وجهه... فلما يكشف البغضاء والشحناء والشر في ذاته، يكفر بالطبيعة فيراها فاسدة، وكذا يكفر بالإنسان فيقر بعجزه عن الفضيلة وينتظر اللطف الإلهي... ولذلك، فإنه عوض أن يتعظ فيقبل على الحياة، ينشئ عالماً آخر لا يصير فيه فاسداً[٣٩٠]. والذي ترتب عنه أيضاً إنسان منحط نازل، خَمول فتور، إمّعة إمّرة، نؤوم ونموم، متآمر على الأقوياء، محتاج إلى مخدرات قوية ومثيرات ـ شأن اعتقاده في «الإنسان العظيم» و«البطل»، وانتظاره لعودتهما ـ ضعيف هو الضعف أشده، ضعفه في

(٣٨٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 167-168, para. 450 et pp. 258-259, para. 724, et *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 230, para. 34 [242].

(٣٩٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 124-125, para. 277.

الخوف من الأهواء، جبان يتنازل ويتسامح ويتفهم ويتعاطف. وهو إن تؤمل ظهر أنه يهرب من ذاته ويكره نفسه ويملها ويفر إلى الآخرين، فيهرب من «الأنا» ليحيا في الأغيار ولأجلهم(٣٩١). وإنه ليخشى أن يعادي ويتخذ موقفاً، مفتون دائماً بكبار المنحطين من رجال الدين، منحل فكرياً، دائم الخشية لقول: «لا». وهو كائن مخنث يلجأ إلى الطيبة ـ علامة العبودية ـ بتوسل الذكاء الماكر الحاقد، لا بالاستناد إلى القوة والشهامة والمروءة. وإنه لكائن طفيلي يعيش على هامش الحياة، ولا يقدر على مجابهة قسوة الواقع وغلظته وفظاظته. ولذلك يلجأ إلى ملء فظاعة الوجود وترويعه بالإيمان بأفعال لا وجود لها ـ الأفعال الغيرية ـ والإيقان بملكات لا قيام لها ـ الروح، الإرادة الحرة ـ وبالاعتقاد في كائنات لا حضور لها ـ القديسون، الإله، الملائكة ـ وبالظن بنظام لا وجود له في عالم الصيرورة ـ النظام الكوني الأخلاقي القائم على الإثابة والعقاب الخارق لنظام السببية الطبيعية ـ وهو يتوسل هذه الاختلاقات لينتهي إلى الحط من قيمة الأفعال الوحيدة الموجودة، والزراية بالجسد، والتهكم من أصحاب القوة(٣٩٢). وبالجملة، نحن لا نعثر على هذا الطراز من البشر إلا حين ينتصر إنسان القطيع، وتصعب الحياة على الإنسان القوي المفترس. وإنه لعلامة «تخلّف ذهني»(٣٩٣). ثم إن من شأنه ألا يظهر إلا في الزمن الذي يسود فيه العصاب(٣٩٤).

جنيالوجياً؛ لئن كان «أصل» الإنسان الطيب هو المسيحية، فإن الحداثة، بوصفها دنيوية للدينونة، ما أفلحت في التخلص من مثاله، وإنما هي، بالضد من ذلك، جددت ما درس منه. ولا أدل على ذلك من أن هذا المفهوم تسرب إلى فكر المحدثين من أمثال روسو: لقد كان الرجل في حاجة إلى فكرة «الله» حتى يصب جام غضبه وحقده على المجتمع والحضارة؛ إذ في رأيه كان على كل شيء أن يكون «طيباً»، وذلك لأن الله أخرجه «طيباً» وبراه «صالحاً». إنما الإنسان وحده هو من «أفسد» الإنسان. ولما أحس الرجل بأن القول: إن «الإنسان الطيب» الذي برته الطبيعة إنما هو محض وهم، احتاج إلى إدخال

---

(٣٩١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 345, para. 516.

(٣٩٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 143-144, para. 306.

(٣٩٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 227, para. 34 [234].

(٣٩٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 346 sqq, para. 23 [4].

فرضية «الإله الخالق» حتى يضمن لأسطورة «الإنسان الطيب» هذه صدقيتها ويؤصل لها تأصيلاً[٣٩٥]. والحال أنه ليس فساد الإنسان هو سبب لعنته، على نحو ما ادعاه روسو باطلاً، وإنما لعنته كامنة على الأحق في «تطييبه» و«تأنيسه» و«تخليقه». فتخليق الإنسان، على النحو الذي رامه روسو، إنما هو دالة على إنسان الحقد الذي يفتعل لقضية بؤسه ويتمحل لها عداوة الطبقات المهيمنة[٣٩٦].

تلك هي قصة الإنسان الأخلاقي وذاك مآله. وها أنت ترانا ههنا أشرنا إليه، ونشرنا كتاب أعماله. فلننظر أي أنحاء الإنسان ترتب عن القول به.

(٣٩٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 29, para. 39.

(٣٩٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 82-83, para. 9 [146].

الفصل الخامس

جنيالوجيا الحداثة
الإنسان الديني
(Homo religiosus)

أولاً: الإنسان الديني

كاد لسان حال نيتشه أن يقول: اعلم، أيهذا الإنسان، إعلام تنبيه لا إعلام تعليم، أن الكون لا دين له. فماجريات الأمور «الطبيعية»؛ من «ولادة» و«زواج» و«علة» و«وفاة»، إنما الأصل فيها أن تكون من كل دلالة دينية براء. إنما هي أمور «طبيعية» صُيِّرت «غير طبيعية» وفقدت «براءتها الأصلية»؛ وذلك بعد أن عمد الدين ـ ممثلاً في الحَبر والقس ـ إلى سلبها استبراءها الأول، وذلك بتوسل فعلَي «التبريك» ـ أي جعلها «مباركة» ـ أو«التدنيس»؛ أي إعلانها «مدنسة». والشيء نفسه يقال عن كل الأعراف الطبيعية الأخرى وعن المؤسسات الطبيعية ـ من الدولة والتنظيم القضائي إلى الزواج والرعاية الاجتماعية للمرضى والمعدمين ـ فما من مطلب يمليه نازع الحياة، وما من نازع تمليه الطبيعة، إلا ويتم إفقاده براءته وإلباسه معنى دينياً ولبوساً مقدسة أو مدنسة. وقد اتخذت بساطاً إلى ذلك ووصلة مفاهيم تديينية؛ شأن «الآخرة» و«يوم الحساب» و«خلود النفس». ذاك هو فعل «التديين»؛ أي «التقويم» الديني؛ بمعنى منح الأشياء قيماً دينية.

ومنح قيم دينية إلى الأشياء إنما هو «محو» قيمة و«إحلال» أخرى محلها؛

أي تحويل الفعل من «طبيعة» عفوية إلى فعل «يخضع لناموس». وهكذا صار القس، بما هو المقوم، مانح القيمة للشيء. وما «القيمة» هنا إلا ما من شأنه أن ينفي الطبيعة ويقيم المعنى. رأى القس أن من نظر في الموجودات ولم يقنع بمجرد النظر إليها وحدها، وجدها «دالة» على أن وراء هذه الحياة حياة أخرى أكمل منها. وأن هذه الحياة، بالنسبة إلى تلك، كالمنام بالنسبة إلى اليقظة، وكالظل بالقياس إلى الشخص. فالقس ههنا تقدم فعدم الطبيعة القيمة ونفى عنها القداسة وأعاد منحها قيمته وقدسيته ومباركته. وهكذا، فإنه في الهند مثلاً كنت تجد النجار يدأب على تقديم القرابين لمطرقته ومنشاره وأدواته الأخرى، وكنت تجد العابد البرهماني يطلب التبريك للريشة التي يكتب بها، كما كنت تلفي الجندي يستجلب البركة للأسلحة التي يحارب بها، والبنّاء يطلب النفحة القدسية لمسجته، والفلاح يستبرك لعربته... بهذا تصير الطبيعة، في تصور رجال الدين، جملة أفعال واعية إرادية وتركيبة أفعال اعتباطية؛ أي أنها تصير تعني غياب القاعدة. فالطبيعة، بما ثبت من أمرها أنها مجال الانفلات مما يمكن تصوره، وبما هي المريعة المخيفة والمتسترة السرية، لا يمكن أن تتبدى، لدى الإنسان الديني البدائي، إلا من حيث هي «إمبراطورية للحرية» وللاعتباط الشأن فيها أن تحكمها قوة عليا تملأها بالقوى الغيبية وبالأرواح والعفاريت(١).

وما ترتب عن هذا، هو تأثيم الإنسان لكل المؤسسات البشرية، وذلك باختلاقه هيئة غيبية عليا من شأنها أن تنيب وتثيب وتعاقب وتجزي هذه المؤسسات. فلم تعد لتلك المؤسسات «كرامة طبيعية»، بل تم نفيها عنها... وبقدر ما تم خلق عالم آخر موازٍ، تم تدنيس هذا العالم والإزراء بالطبيعة. قال رجال الدين: وراء هذه الدار دار يجزى فيها المحسن بإحسانه، ويعاقب فيها المسيء بإساءته. ووجدوا من صدّقهم في قولهم هذا. وما زال الإنسان يفعل، حتى صار لفظ «الطبيعة» رديفاً لمعنى «الأمر الدنيء المحقر» أو «الأمر السيئ»... وبهذا تم تنصيب روح مضادة الطبيعة ومعاداتها على العرش(٢).

(١) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), vol. 1, pp. 123-124, para. 111.

(٢) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1, pp. 156-157, para. 326.

وما من امرئ حاول العودة بالأشياء إلى براءتها الأولى - أو بالأحرى إلى براءتها الثانية بعد أن هي أُثّمت وفقدت براءتها الأولى - إلا عدت محاولته عصياناً للقس؛ ومن ثمة عصياناً للإله؛ أي «خطيئة». فما من محاولة «استبراء» ضد فعل «التبريك» إلا وكان الشأن فيها أن تعد تجديفاً(٣).

والذي يسّر القيام بهذه المهمة التبريكية، أن الدياني إنما يلجأ إلى أشد نواحي وجود الأشياء قتامة وعتمة وظلمة، فيعمد إلى الاصطياد في الماء العكر، باحثاً عن البرك الآسنة، متسللاً إلى حيث الظلال والأشباح، فيضيف إلى هذه الظلمة حلكة مفاهيم «الخطيئة» و«الإثابة»؛ أي أنه يرسم غامضاً على غامض، فيزيد الإعتام إعتاماً والإظلام إظلاماً والاغتمام اغتماماً، بل هو «يسقط» هذه المفاهيم على الأشياء «إسقاطاً» و«ينزلها» عليها «إنزالاً»، فيفقدها بذلك براءتها الأولى ويكسبها إثماً على إثم. وما كان هو بالمستبرئ للأشياء، وإنما كان لها مؤثماً. وإنه ليبادر إلى اختلاق هذه المفاهيم التأثيمية المبادرة، وما عثر عليها في الطبيعة وإنما هو أنشأها. فهي بذلك «مفاهيم مختلقة» أو «معانٍ كاذبة». وإعمالها أكذوبة. ولما كانت تعلقت بالدين؛ أي بالشأن المقدس، صارت «فرية مقدسة». فالدين بهذا المعنى «أكذوبة مقدسة» قوامها اختلاق مفاهيم من شأنها أن تؤثم الأمر الطبيعي البريء. ولذلك يعتبر نيتشه أن الإنسان أفقد الصيرورة براءتها عند طرحه السؤال: «لماذا تقع الأشياء على هذا النحو من الوقوع وليس على غيره؟»، مفترضاً لذلك الوقوع «نيّات» و«أفعالاً» و«مسؤولية»، مخمناً أن كل التحولات الطارئة على الإنسان والأشياء إنما هي «آثار»، وأن ما من «آثار» إلا وهي نتاج «إرادة»، وذلك تأسيساً على المبدأ القائل: إن لكل أثر فاعله، ما هدم كل مفهوم تعقلي عن الطبيعة، وترك المجال مفتوحاً لاختلاق مفاهيم كاذبة. أو قل: حد الدين أنه «فن الكذب بأتقى كذب»، وذلك بابتداع إله يثيب وينيب، يسهر على تطبيق تعاليمه قساوسة يؤولون أقواله وينوبون عنه في وهب المغفرة، متوسلين في ذلك عالماً غيبياً، أو قل: «آلة عقاب» كبرى دائمة الاشتغال، عاملين على إيهام الإنسان بوجود ضمير خلقي يسكنه، وشرعة أخلاق للإثابة والعقاب شأنها تقسيم الناس إلى محسن ومسيء، والزعم أن الإله يؤاخذ هذا بإساءته

(٣) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio, essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), pp. 39-40, para. 26.

ويجزي ذاك عن إحسانه. وهي كلها أمور من شأنها أن تنكر مجرى الأشياء المجرى الطبيعي.

والحال أن مفاهيم شأن «الذنب» و«الإثابة» و«اللطف» و«العناية» و«الرعاية» و«المغفرة»، إن هي إلا مفاهيم اختلقت بغاية هدم الحس السببي العِلِّي الذي يقيمه الإنسان بين الأشياء والظواهر. وإنها لنسف لفكرة «العلة» و«المعلول» و«السبب» و«المسبب». فبدءاً من اللحظة التي لا تصير فيها «الآثار الطبيعية» لفعل ما «أمراً طبيعياً»، وإنما يصار إلى الاعتقاد بأنها من تدبير «أفكار» إن هي تؤملت ظهر على التحقيق أنها «أشباح» ـ شأن فكرة «الإله» و«الأرواح» و«الأنفس» ـ من حيث هي آثار أخلاقية بدعية خالصة مدار رحاها على الاعتقاد في النظام الأخلاقي للعالم ـ إثابات وعقابات وإنذارات ووسائل تأديبية ـ فإن فهمنا هذا الأمر يظهر لنا أنه قد تم تدمير شروط العلم الحق بالأشياء(٤). فنحن نختلق كائناً نوليه العناية بحيثيات وجودنا، مولداً وتنشئة وصوناً وموتاً، كما ننسب إليه المسؤولية عن سعادتنا وشقوتنا ورضانا وسخطنا. وما فعلنا إذ نحن فعلنا هذا على التحقيق إلا على حرمان الصيرورة من براءتها.

والوهم إنما دخل على الإنسان لما يشاهده من انتظام العالم وسخريّة أشياء لأشياء وتصارعها. وإذ هو يلحظ هذا التراتب «الطبيعي» للأشياء، ينظر إلى ذي الشأن كما لو كان مدار أمر غائي ناتج عن بغية واعية. ولا يقتصر أمر عبث رجل الدين بالطبيعة ـ أشياء وأحداثاً وكيانات وتعالقات ـ بأن يفقدها براءتها ويعمل على تأثيمها، بل يتعداه إلى العبث بالتاريخ. فرجل الدين يعمد إلى التغاضي عن الواقع التاريخي، والنكوف عن اتباع النظرة النزيهة إلى التاريخ، تلقاء ذلك، يقوم بإعادة تأويل التاريخ بحسب المفهوم الديني. فهؤلاء اليهود، مثلاً، إنما حولوا التاريخ إلى «آلية» بليدة للخلاص تقرن بين «الخطيئة في حق الرب» و«حلول العقاب ببني البشر»، وبين «طلب المغفرة من الرب» و«حصول الثواب». ومن ثمة، مارسوا على التاريخ تزويراً بغيضاً امتد لآلاف السنين. بل إنهم جعلوا من أعظم حقب تاريخ إسرائيل، التي لم تكن لتعتدّ بالأحبار والتي كانت فيها الغلبة لطرازات بشرية قوية حرة متفتحة، حقبة انحطاط وكفر وجحود وخروج عن طاعة الرب(٥)، وأنشأوا

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٧، الهامش ١ وص ٢٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩، الفقرة ٢٦.

من حقب نفي وتيه واغتراب وشقاء وعذاب أبدي ـ تيه بني إسرائيل ـ حقبة عظمة ونزول وحي إلهي؛ مطالبين بالكفارة والصيام حتى يصير الخلاص واللطف ضرورياً والوحي أمراً مطلوباً. وهؤلاء المسيحيون نظروا إلى فترات التاريخ بحسب ما إذا كانت سمحت بتطور رجال الدين أو بنكبتهم. فكان أن صار التاريخ عندهم يقاس بإرهاصات البشارة بظهور السيد المسيح(٦). وقد قام كبير المسيحيين القديس بولس (ما بين ٥و١٥ ـ ٦٧ ب.م) بتزوير التاريخ، وذلك بغاية أن يجعل منه بأكمله محض التمهيد إلى المسيحية والدلالة عليها، فصير إلى الحديث عما قبل المسيحية وعن مستقبلها، وصار التاريخ اليهودي بأكمله ينظر إليه بما هو الدلالة والبشارة بالمسيحية، بل إن تاريخ البشرية جمعاء اعتبر وفق هذا الاعتبار نفسه(٧). ومما طم الوادي على القرى، أن الفلاسفة، بدل أن يعمدوا إلى استبراء التاريخ من التأثيم الذي دمغه به رجال الدين، سارعوا، بالضد من ذلك، إلى تزكية النظر الديني، وذلك بأن ابتدعوا أكذوبة «النظام الأخلاقي الكوني»، من حيث هو نظام ناجم عن الإرادة الإلهية من شأنه أن ينصر ويشيع مبادئ «العدل» و«الخير» و«الحق» على آفات «الظلم» و«الشر» و«الباطل»، وجعلوا قيمة شعبٍ أو فردٍ ما تقاس بمدى طاعته لهذه الإرادة أو تمرده عليها، بل إنهم علقوا مصائر الشعوب والأفراد بتحقيق هذا النظام الموهوم(٨).

تحصّل عن هذا أمران: **أولهما**؛ أنه لما ثبت أن الإنسان هو الذي يقوم بتديين العالم؛ أي بمنحه قيماً دينية تنزع عنه براءته الأولى وتصيره محلاً لمعانٍ تقديسية، ساغ لنا التساؤل: ما الذي يدفع الإنسان إلى تديين العالم بما يقتضي جعله ظلاً لعالم آخر؟ الحق أنه لئن كان جوهر التدين هو الإيمان بواقع آخر غير هذا الواقع الذي تتم إدانته وتدنيسه، فإن هذا الإيمان لا يمكن أن نعده نازعاً طبيعياً يسكن النفس البشرية موهوباً لها أصيلاً، لا ولا هو حاجة متأصلة في الإنسان لنا أن ندعوها بمثل ما دعاه بها شوبنهاور: «حاجة ميتافيزيقية أو روحية»؛ بل بالضد، إن أفول الدين في الأزمنة الحديثة هو الذي ولد لدى الناس هذه الحاجة الوهمية المزعومة، وما كان الأمر بالعكس. إنما أصل الدين، إن هو حقق أمره، ظهر أنه ليس سوى تأويل فاسد لبعض

(٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 182-183, para. 379.

(٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 56, para. 42.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩، الفقرة ٢٦.

الظواهر الطبيعية، وهو تأويل أورثته حيرة العقل في فهم العالم[٩]. خذ بنا مثلاً إلى المسيحية، أنت لا محالة ملاحظ أن حساسيتها المفرطة اتجاه الحواس، وبخاصة منها حاسة اللمس، قد دفعها إلى أن تجزع من كل أمر طبيعي صلب خشن الملمس. وهذه العادة المنشئية، ذات الأصل الفيزيولوجي، تأدت بها إلى كراهية غريزية لكل أمر واقع، وإلى الهروب إلى عالم ما وجد هو وجوداً واقعياً، وإنما هي اصطنعته؛ عالم «ما لا يتصور» و«ما لا يُقال»[١٠] - عالم الغيب - مفضلة بهذا الاختيار السقيم الانكفاء على الذات وإنشاء عالم روحي جواني. وإنها لدالة بهذا على «الكراهية المنزعية ضد الواقع»، بما هي أثر حساسية مفرطة اتجاه الإحساس بالألم. أَوَما ثبت من أمرها أنها لا تحتمل أدنى ملمس للأشياء الخشنة الملمس[١١]؟

وثاني الأمور المتحصلة عما تقدم؛ أن من شأن «تديين العالم» أن يكون «تأويلاً له». ذلك أن الإنسان دأب على الاعتقاد أنه «يتبين» في كل ما يحدث من «أمر سيئ» «أمارات» إنذارات وتهديدات و«علائم» عقوبات ونقمات يحسبها حالّة به لا محالة نازلة، كما اعتاد أن يستقرئ في كل ما يحدث له من «أمر حسن» «آيات» رضا الإله ويتوسم «سيما» الطيبة الإلهية... فهو يتبين في هذا الحدث إفراد الإله له بالمحبة، وفي ذاك إشارة مدد إلهي ومنّة، وفي ثالث دلالة رحمة... أو هو بالضد، يرى في حدث ما أثراً لسخط إلهي أو غضب[١٢]. ولئن تؤمل هذا «التأويل» ظهر أنه إنما قام على طريقة موهومة في قراءة البواعث والصوارف[١٣].

تبين إذاً أن في «تديين العالم» قلباً له؛ أي تصيير «الأسباب الخيالية»؛ من مفاهيم غيبية - شأن مفاهيم «الله» و«الروح» و«الأنا» و«حرية الإرادة» - واقعاً تنتج عنه آثار خيالية - من «خطيئة» و«مغفرة» و«لطف إلهي» و«تكفير» و«إثابة»... وتتعالق هذه الكائنات وآثارها لتخلق «علماً» خيالياً عن الطبيعة يفتقر إلى أدنى فهم سببي لها، و«سيكولوجيا» خيالية قائمة على سوء فهم

---

(٩) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 162, para. 151.

(١٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 42, para. 29.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٣، الفقرة ٣٠.

(١٢) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 140-141, para. 134.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤١، الفقرة ١٣٥.

الذات وعلى تأويلات تحكمية تتوسل لغة رمزية؛ مثل «عذاب الضمير» و«نوازغ الشيطان». . و«علم آخرة» خيالياً قائماً على مفاهيم مختلقة؛ شأن «مملكة الله» و«اليوم الآخر» و«الحياة الخالدة». وإنه لعلى التحقيق استبدال «عالم الواقع» بعالم الوهم الخالص[١٤].

١ ـ استشكال أمر الإنسان الديني

ذاك من فعل الإنسان الذي يسمه نيتشه بوسم «الإنسان الديني» (Homo religiosus) وتلك آثاره تدل عليه. وعبارة «الإنسان الديني» ـ سواء في صيغتها الأصلية، مفردة كانت هي (Homo religiosus) أم جمعية (Homines religiosi)[١٥] أو (Les religiosi)[١٦]، أو في صيغتها الألمانية المحدثة، أو في شتى لويناتها؛ من «الكائن الديني» أو «الموجود الديني»[١٧] وغيرهما ـ ترد في كتابات نيتشه المرار العديدة، بل لا يكاد المؤلف الواحد من مؤلفاته يخلو منها. ولعل أقدم إشارة إليها نعثر عليها في شذرات كتاب **الغسق** أو **الفجر** ١٨٧٩ ـ ١٨٨١)[١٨]، ولعل آخر إشارة إليها نعثر عليها في شذرات آخر الصحوة وبادئة السكرة (١٨٨٨ ـ ١٨٨٩)[١٩]. وبين الحالتين لا تكاد تختفي في مؤلفات نيتشه كلها؛ فهي مذكورة في كتاب **العلم المرح** (١٨٨١ ـ ١٨٨٢)[٢٠]، وكتاب

---

(١٤) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 26, para. 15.

(١٥) Friedrich Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 202, para. 34 [157]; *Le Gai savoir*, p. 248, para. 350; *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), p. 104, para. 59, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 63, para. 1 [190].

(١٦) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), p. 406, para. 4 [132].

(١٧) انظر على سبيل المثال: Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 94, para. 2 [50].

(١٨) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 355, para. 3 [101].

(١٩) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 141, para. 14 [181] and p. 252, para. 16 [51].

(٢٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 72, para. 23.

المسيح الدجال (١٨٨٨)[٢١]، وفي شذرات **إرادة القوة** (١٨٨٨)[٢٢]. وهي من كثرة التردد بما لا يفي به إحصاء. . .

ولا يقصد نيتشه من عبارة «الإنسان الديني» ما قصده المفكر الإيطالي فيردناندو جالياني (١٧٢٨ ـ ١٧٨٧) مثلاً لما حدّ الإنسان بوصفه: «الحيوان الوحيد المتدين». إذ لطالما سخر نيتشه من تعريف الإنسان هذا، منبهاً إلى أنه إذا ما اعتبرنا صلة الحيوان الأليف بمالكه ـ وهي الصلة القائمة على الطاعة والولاء والعرفان؛ أي على مفهومي «المولوية» و«العبودية» ـ لأمكننا القول بهزء: ما كان الإنسان بدعاً بين الكائنات في أمر العاطفة الدينية؛ إذ لا محالة أن للكلب، بحسب هذا الاعتقاد الباطل، عاطفة دينية[٢٣]. إنما مقصد نيتشه من هذه العبارة إثارة النظر إلى أمر الإنسان بما هو واهب القيم الدينية للعالم؛ أي لفت الانتباه إلى دور الإنسان في «تديين العالم»، أو قل: التركيز على الوجه الديني للإنسان؛ أي النظر إلى الإنسان بما هو حامل لتمثلات دينية من شأنه أن يسقطها على الكون، أو قل: اعتبار الكائن البشري من حيث هو صاحب «رؤية للعالم دينية»[٢٤].

والحال أن مراد نيتشه إنما كان العمل على كتابة «تاريخ للتمثلات الدينية»[٢٥]؛ أي بناء «جنيالوجيا للإنسان الديني» الشأن منها أن تظهر الإنسان؛ شأنه شأن العنكبوت، وهي يلقي بخيوط نسيجه الديني على صفحة العالم. . وأول ما يلزمنا نيتشه أن نعلمه بهذا الشأن، أن أثر الإنسان الديني كان أقوى. وأننا إن نحن نظرنا إلى القيم الدينية، وجدنا أن أثرها في تاريخ البشر كان غامراً. فهي القيم التي هيمنت على نظرة الإنسان إلى الكون والوجود والحياة. وإن الثقافة البشرية بأكملها لتشتم منها رائحة اللاهوت. فلا غرابة لهذا أن يلاحظ نيتشه أن: «آثار النازع الديني منبثة في أيما موضع»[٢٦]. ولئن ما استغرب أن ينبث النازع الديني في مجال القيم الأخلاقية ويهيمن عليها، فإن

(٢١) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 69, para. 51 and p. 247.

(٢٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 155, paras. 323-324 and p. 164, para. 343.

(٢٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 196, para. 34 [141].

(٢٤) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), pp. 255-256, para. 7 [3].

(٢٥) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 137, para. 222.

(٢٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 20, para. 9.

ما أثار انتباهه إنما هو انبثاث هذا النازع في المواضع التي عدت ـ تقليدياً ـ معادية للنازع الديني، أو على الأقل، عنه بمعزل ومنأى.

هذه الفلسفة، طالما سرى في عروقها دم اللاهوت، فسمم بذلك جذورها ولوثها. وسواء اعتبرنا الفلسفة اعتباراً نظرياً أو عملياً، فإن الظاهر أن القس البروتستانتي هو سلف الفلسفة الألمانية وملهمها، بل إن البروتستانتية هي الخطيئة الأصلية للفلسفة (Peccatum originale)(٢٧). أوَلم يكن «أعظم الفلاسفة الألمان المحدثين خريجي معهد توبنغن اللاهوتي»؟ أوَليس «أبناء القساوسة هم الذين يصيرون فلاسفة»(٢٨)؟ أوَليس «الفلاسفة أنصاف قساوسة»(٢٩)؟ أوَليس «الفيلسوف قساً مستتراً»(٣٠)؟ بل أوَليس «الفيلسوف تطويراً لاحقاً للطراز البشري القسي الذي هو وريثه، وذلك حتى ولو ظهر بمظهر ضديده»(٣١)؟ أوَلم تكن للفلاسفة دوماً «آراء قسية خلفية مستترة»(٣٢)؟ كفى إثبات أن الفيلسوف هو منتهى كمال طراز القس(٣٣)! فإذاً، ليست الفلسفة إلا لاهوتاً مقنّعاً.

خذ بنا مثلاً إلى كانط، تجد أن الثورة الكانطية إن هي، على التحقيق، إلا نصرة للدين على العقل وإنقاذ للاهوت(٣٤)، وعرج بنا على هيغل تجد فلسفته فلسفة لاهوت... وأوصلنا إلى شوبنهاور تجد خلاصة فلسفته قد نبعت عن السؤال: كيف يمكن قتل الإرادة، أم كيف يمكن تحقيق القداسة(٣٥)؟ وبالجملة، ما من فيلسوف نظرت في فكره؛ من أفلاطون إلى شوبنهاور، إلا وأنت واجد الباعث على تفلسفه والإحساس الديني عنده أمراً واحداً، بل إنك لواجد أن الحاجة إلى الفلسفة ضرب من الحاجة إلى الميتافيزيقا(٣٦).

وهذا العلم، ليس علمياً إلا بالظاهر، بل إنه كان في الكثير من فتراته

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١، الفقرة ١٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٤، الهامش ٣ وص ٢٤٦.

(٢٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 169, para. 351.

(٣٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 157, para. 2.

(٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 167, para. 347.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٥، الفقرة ٣٤٦.

(٣٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 23, para. 12.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١-٢٢، الفقرة ١٠.

(٣٥) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 92, para. 47.

(٣٦) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 121, para. 110.

لاهوتي الهوى. فما اكتفى الدين بتلويث الفلسفة، بل أسرى سمه إلى العلم سرياناً[٣٧]. وما غرك ما تبدى من شأن العداء بين الدين والعلم، وذلك بما ادعي من أن الأول شأنه أن يعادي كل معرفة حقيقية بالسبب والأثر، وأن يعمل على ابتداع فكرة «التأثيم» لمحاربة كل قيام للمعرفة الحقة والعلم الحق، بل الصحبة حاصلة في الخفاء متحققة. وأدل دليل على ذلك أن العلوم الطبيعية ما تمكنت قط من تحطيم القيم المسيحية[٣٨]. وما ذاك بالأمر البدع، إنما قامت هذه العلوم على الطمع في أن تقود اكتشافاتها إلى فهم أعمق لطيبة الإله وحكمته ـ وذاك لعمرنا هو الدين المحقق! والشاهد على ذلك يوجد عند العالم البريطاني إسحاق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) ـ ذاك العالم الذي وجهه دوماً في ما بحث فيه الانفعال الديني[٣٩]. وما زال يفعل حتى اعتبر الدين دليل الحق. وما زال أثر الدين في المعرفة حقاً حتى سُوي بين الله والحق[٤٠].

والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى صلة القيم الدينية بمجال الفن. فلطالما عد عمل الفنانين «ضرباً من ضروب التدين مقنع»[٤١]. انظر في تاريخ الفن، تجده ابتدر دوماً إلى خدمة الدين، كما هرول الفنانون إلى الدين سدنة خدمة. وأي دين؟ باستثناء الفترة اليونانية والرومانية ـ ولربما فترة عصر النهضة ـ كان الفن دوماً خير حليف لأسوأ لاهوت.

٢ ـ مناهج النظر في أمر الإنسان الديني

لما بيّن نيتشه أهمية القيم الدينية، التي جعلها تتنزل من بقية القيم منزلة القطب من الرحى، ولما كانت هذه القيم معقدة يختلط فيها سوء التأويل بالإسقاط، راح يقوم بنقد «الإنسان الديني»، متوسلاً في ذلك توليفة منهجية بديعة.

وأول عناصر هذه التوليفة المنهج الفيزيولوجي؛ وهو المنهج الذي قام على النظر إلى الأديان بما هي العبارة عن الأحوال الصحية: إن قوة فقوة، أو وهناً فوهن. وكأن لسان حال هذا المنهج يقول: «أنبئني كيف صحتك، أقل لك ما هو

---

(٣٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 21, note 2 and p. 245.

(٣٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 67, para. 146.

(٣٩) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 81, para. 37.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٠، الفقرة ٣٤٤، الهامش رقم ٢ وص ٣٧٥.

(٤١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 251, para. 281.

دينك». ولذلك وجدت نيتشه قد وظف القاموس الخاص بأحوال الصحة؛ من «سلامة» و«سقامة» و«عرض» و«وهن» و«برء» و«انتكاس»، معملاً هذه المفاهيم في درك الدين. وهو إذ أعملها، رأى أنه «إنما شأن الديانات أنها أعراض تنمّ عن حالتنا الفيزيولوجية»(٤٢): إن كانت الحالة الصحية سليمة أثمرت ديانات قوة ثبوتية «إيجابية» تقول للحياة: «نعم»، وإن كانت واهنة أورثت ديانات وهن «نفيية» عدمية تقول للحياة: «لا». ومثلما تتناوب الصحة والمرض على الجسد، تناوبت الديانات الإثباتية والنفيية على تاريخ البشر، وكان لكل منها عود أبدي ورجع وغدوّ وبدوّ. فإن نحن دققنا النظر في الديانات النفيية ـ وقد كانت لها الغلبة في التاريخ؛ إذ هي القاعدة والأخرى الاستثناء ـ وجدنا أن الدين، بحسب ما ذهبت إليه آراء نيتشه، إنما هو ضرب من «الوباء الجماعي»، أو قل: هو «عصاب جماعي»، أو «إحساس بالكبح فيزيولوجي» يجتاح الجماعة من الناس في فترة معينة، من غير أن تعي به أو تحتسب، وذلك بسبب افتقادها معارف فيزيولوجية (Ignorance in physiologicis) تتعلق بالجسد ـ فلا ترى أحاسيس الجسد إلا قيماً وأمارات أخلاقية، وذلك لدرجة أنها لا تبحث عن علتها وعلاجها إلا في المجال النفسي والاجتماعي(٤٣)، بل إنها ترى للمرض سبباً أخلاقياً؛ فهو نتاج «خطيئة»؛ وإنه «لبلاء». وإنها لتتوسل البلوى تطهيراً(٤٤)، بينما الأحق أن يتم قلب الصلة بين الأمرين ـ السبب والعرض ـ واعتبار المرض سبب الإحساس بالذنب وما كان الأمر على الضد. ذاك هو مفهوم «الدين» عامة و«الدين النفيي العدمي» خاصة. إنه، في مجمله، عَرَض لإنهاك صحي، وإن الإنهاك الفيزيولوجي ليقف وراء الدين. إن الدين حالة تعتري الجماعات البشرية نتيجة اضطراب في «اقتصاد الصحة العام»: حالات تنمّ عن ظواهر فجائية مروّعة مستعصية على الفهم غير منتظرة. . . حالات فيزيولوجية يؤولها الإنسان في ضوء الاعتقاد في أثر عالم غيبي غريب(٤٥). إن من شأن النظر في «فيزيولوجيا الديانات العدمية» أن ينم عن «حكايات مرض» وقد تم إعلاؤها إلى تفسير ديني أخلاقي. وما الإيمان هنا سوى دليل على مرض عقلي. وما عذاب الضمير

---

(٤٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 237, para. 653.

(٤٣) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), p. 156, para. 17.

(٤٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1 p. 199, para. 410.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٨، الفقرة ٣٢٩.

والبحث عن الخلاص وأداء الصلوات إلا أمور عصابية هوسية. وما الخطيئة إلا فكرة وسواسية مسلّطة مسيطرة(٤٦).

وهذا يحيلنا من جهتين على المنهج الموالي؛ عنينا به المنهج السيكولوجي. فمن جهة أولى، من شأن الأمر الديني أن يؤول تأويلاً «إسقاطياً»، ومن جهة ثانية من شأنه أن يؤول إلى ضرب من «الجنون» والحمق. إن مفهومي «الإسقاط» و«الجنون» هما مفتاحا المنهج السيكولوجي. ولقد سعى نيتشه إلى إقامة «سيكولوجية الدين»؛ أي النظر إلى الدين، ولا سيما منه المسيحية، بما هي ناتجة عن روح الحقد والغل والضغينة؛ أي بما هي ردة فعل كبرى ضد هيمنة القيم الأرستقراطية القوية(٤٧). وإجراء هذا المنهج على الدين توسل إلى جملة مفاهيم نفسية؛ منها مفهوم «التدليس»، وذلك بما التدليس تأويل سيكولوجي للوقائع يربط الأحداث بالأحوال النفسية، ويرى في هذه آثاراً لقوى غيبية؛ أي عقاباً ربانياً. ومفهوم «التشخيص»؛ أي تشخيص قوى الطبيعة بالنظر إلى آثار الطبيعة من حيث هي آثار أفكار شبحية؛ شأن فكرة «الله» و«الأرواح»، تقف وراء كل حالة نفسية. ولما كان الفرد لا يملك لنفسه الحول على حاله الطارئ، فإن هذا يفترض أن هناك قوة غيبية. فهو لا يسعد إلا بمُسِعد ولا يشقى إلا بِمُشقٍ. وإن سعادته لثواب، وإن شقاءه لعقاب(٤٨). ومفهوم «الاعتقاد»؛ ذلك أن للاعتقاد قوة، فمن شأن الاعتقاد في الشيء أن يولد الشيء. إذ لا يهم أن يكون الأمر حقاً أو باطلاً، إنما الاعتقاد هو الأمر الحق نفسه، ولا يهم الإيقان بالحق، وإنما الإيقان بالإيمان به. فالسعادة إيمان بالسعادة، والذنب يطلب الجبر والاستبراء. وليس الشرط أن يكون الإنسان مذنباً، وإنما أن يشعر أنه مذنب، وأن يطلب الإثابة(٤٩). هذا مع سالف العلم أن هذا الاعتقاد، أو هذا الإيمان، إن فتشت حقيقته وجدت مختفية خلف النوازع التي تتمحّله(٥٠).

ولما كان الأمر يتعلق بـ «قراءة خاطئة» و«تأويل فاسد» و«سوء فهم» ـ بما رشح من عتمة الإنسان الديني من أنه «يسيء تأويل» الأشياء والأحداث، فيرى

(٤٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 30, para. 14 [13].

(٤٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo* (généalogie), p. 175.

(٤٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 155-156, para. 324, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 140, para. 14 [179].

(٤٩) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 34, para. 23.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٣، الفقرة ٣٩.

في كل واحدة منها، مهما جلّت أو دقّت، «أثراً» و«أمارة» و«آية» لترغيب أو ترهيب - فإن المعين ههنا المعول عليه هو المنهج الفيلولوجي الذي يسمح بكشف أخطاء هذا التأويل. وكما إن المنهج الفيزيولوجي نظر في ما وراء التدهور الصحي، فإن المنهج الفيلولوجي نظر في ما وراء الكتاب المقدس. ولئن كان شأن الطبيب أن ينظر في أحوال المتدين، فيقول: «لا أمل في علاجه»؛ فإن شأن عالم الفيلولوجيا أن ينظر إلى النص الديني، فيقول: «إنه عمل من أعمال التدليس» - كلاهما عدوّ للشعوذة والتدليس[٥١]. وليس المقصود بالفيلولوجيا هنا ما تقصده تلامذة المدرسة التاريخية الهيغلية (دافيد شتراوس) من نقد النصوص تاريخياً بمقارنتها وتحقيقها وتخريج رواياتها؛ إذ ما الذي يفيده تخريج تناقضات التقليد المقدس؟ وأنى لنا بالوقوف على صحتها التاريخية، ونحن لا نملك وثائق تاريخية مفيدة[٥٢]؟ إنما المقصود به إعمال المنهج الفيلولوجي القائم على الكشف عن التأويلات الفاسدة للنصوص خلف التأويلات الدينية الفاسدة للتجارب البشرية[٥٣]. ذلك أن رجل الدين والميتافيزيقي، إن حقق عملهما، ظهرا أنهما إنما يعملان على «إغماض نص الطبيعة والتعمية عليه»، وذلك بانتحال دعوى تعميق فهمه وتمحل عاذرة حسن تأويله، وما هما عمّقا فهمه ولا هما أحسنا تأويله، وإنما هما أفسدا دركه وعمّيا على وجهه[٥٤]؛ مثلهم في ذلك كمثل من يدعي تفسير فقرة مؤلف ما تفسيراً «أعمق» مما أراد صاحبها؛ فلا يعمل على «تنويرها»، وإنما على «إعتامها» عمل. والذي ترتب عن عملهما إنما هو «تضعيف» الكائنات، أو قل: «تثنيتها»، وذلك بحيث تم خلق «عالم آخر» بغاية تفسير «هذا العالم». ولئن حقق الأمر ظهر أنه أثر لأخطاء تأويلية منوطة ببعض الظواهر[٥٥]. فحد الفيلولوجيا بهذا المعنى أنها هي: «فن حسن قراءة الوقائع والدراية بفك رموزها، وذلك من غير تأويلها بفاسد التآويل». وما كان النص الديني بمحتكر للفهم الفيلولوجي، إنما هذا من شأنه أن يعمل سواء تعلق الأمر بالكتب أم بالأحداث اليومية أم بالمصائر أم بالأحاسيس الوجدانية. وإنها

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٥، الفقرة ٤٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤١، الفقرة ٢٨.

(٥٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 163-164, para. 34 [48].

(٥٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 231, para. 17.

(٥٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 525, para. 6 [290].

لطريقة عمل مضادة للطريقة التي يقرأ بها عالم اللاهوت مقطعاً من الكتاب المقدس أو حدثاً أو انتصار جيش بلده متوسلاً مزامير داود بحيث يتبين في كل هذه الأمور لمسة لأصبع الإله؛ أي أمارة «معجزة» و«لطف» و«عناية» و«تبشرة بالخلاص»[٥٦].

ثانياً: جنيالوجيا الإنسان الديني

الحق أن من شأن كل هذه المناهج المذكورة أن تتداخل فيما بينها وتتكامل لتنظر في الإنسان الديني نشأة وتطوراً ومآلاً. ذاك هو أساس ما يدعوه نيتشه: «نقد الإنسان الديني». ولما كان الدين العبارة عن الحالة الصحية، وقراءة الطبيعة بمغلوط القراءة، والإسقاط الإنسي للأهواء على الأحداث؛ فإنه لا بد ههنا من «تنميط» للدين وتصنيف، وذلك حتى يستبين الحديث عنه. ومعيار تصنيف الديانات منوط بالجواب عن السؤال: هل الديانة المعنية نظرت إلى نوازع الإنسان الطبيعية الحيوية بما هي مصدر سعادة له، أم بما هي مصدر شقوة وألم[٥٧]؟ بمعنى آخر؛ أي «إرادة قوة» وشت بها ونمت عنها: أهي إرادة القوة الناجمة عن فيض الصحة، أم هي إرادة القوة الناجمة عن وهنها؟ علماً أنه ما كانت القوة هي التي تريد أن تتسيد، بل الوهن أيضاً، كل ينشد الاستقواء لنفسه.

والحال أن مقدمة هذا المعيار قائمة على الفكرة التالية: ما من ديانة ديانة، حتى تلك التي تدعو إلى العبودية والمسكنة والمذلة، إلا وشأنها أن تنم عن إرادة قوة. والسبب في ذلك أنه «في كل زمن من الأزمنة إلا واجتهد الناس في بلوغ منزلة الإحساس بالقوة»[٥٨]. ذلك أن الدين إن هو، أصلاً، إلا مذهب في التراتب، بل هو محاولة خلق نظام كوني مداره على الرتبة والقوة[٥٩]؛ نظام يعكس كون التسيد رغبة متأصلة في الإنسان. ذاك أن هناك فعلاً اصطفائياً تربوياً ـ هدمياً وبنائياً معاً ـ تمارسه الديانات، كل حسب توجهها، بحسب طبيعة أولئك الذين تمارس عليهم التأثير وتسري عليهم الوصاية.

---

(٥٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 72, para. 52.

(٥٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 162-163, para. 340.

(٥٨) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 416, para. 4 [184].

(٥٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 142, para. 385.

فقد تحصل أن ههنا حالتين: حالة الأقوياء والمستقلين الأحرار المهيّأين للحكم بالطبع والقوة، والذين تتجسد فيهم روح الطبقة الحاكمة المهمينة المسيطرة. ههنا يصير الدين أداة لكسر كل مقاومة وللعلو والهيمنة والتسيد؛ أي أنه يصير رباطاً مقدساً يجمع الأسياد بالرعايا ويسلم للأوائل ضمائر الثواني وخافيات أنفسهم. وذلك شأن ما حدث في الديانة البرهمانية، حيث توسل الأقوياء تنظيماً دينياً سمح لخاصة الخاصة منهم بأن تعين للعامة ملوكها، وبأن تبقى فئة الأقوياء الأشداء هذه عن الحياة العامة بمعزل، بما هي عينت هذه الخاصة لنفسها من مهمة علية ملوكية. وههنا حالة الديانة التي تصير وسيلة لعدد كبير من الإمعة المستتبعة تمنحهم إمكان التهيؤ للانقضاض على السلطة؛ أي بما هي تعلقت بالسفلة العوام الذين من طبعهم السخرة والخدمة. ههنا يعمل الدين على إسعادهم ويمنحهم راحة الوجدان ويهذب طباعهم، وإنه ليهب بصيص أمل لهؤلاء المستضعفين المنهوكين، وذلك بتمنيتهم بامتلاك مفاتيح الولوج إلى عالم وهمي. ههنا يصير الدين ديانة المعانين المعدمين(٦٠)، شأنه أن يبرر للمعانين الذين يقاسون من الحياة مقاساتهم، كما لو كانت الحياة مرضاً. ههنا يصير الدين أداة حفظ المستضعفين وعزاء المعانين وتشجيع المقاسين اليائسين(٦١). وههنا وجد القساوسة ضالتهم بأن استمدوا سلطتهم من المثال النسكي أو القسي القائم على «الاعتقاد في الانتماء إلى عالم آخر وتمثيله والسهر على تطبيق مقتضياته»(٦٢). فحقيقة القس أنه كائن طفيلي شأنه ألا ينمو وألا يزدهر إلا بادعاء النطق باسم الإله، وهو يسمي «مملكة الرب» ما من شأنه أن يضمن له مرتبة تحديد قيمة الأشياء، وما اتخذه من وسائل للحفاظ على وضعه الامتيازي يدعوه «إرادة الرب»، وهو يقوم الشعوب والحقب والأفراد في ضوء ما إذا كانت قد ساعدت على تأمين ميزة القساوسة على الخلق، أم عارضتها. وبالضد، فإن عصيان القس يصير بمثابة عصيان الرب، وعصيان ناموسه الذي اختلقه يضير خطيئة تتطلب طلب الصفح والمغفرة. ذاك عماد «المثال النسكي».

(٦٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), p. 106 sqq, para. 61.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٩-١١٠، الفقرة ٦٢.

(٦٢) Friedrich Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, traduits de l'allemand par Julien Hervier; textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; [introduction générale par Gilles Deleuze et Michel Foucault], oeuvres philosophiques complètes; t. 4 ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 431, para. 4 [259].

أكثر من هذا، ما كان من شأن القس أن يقتات إلا بالمعاصي. فهي سبب رزقه الذي منه يسترزق وبه يستجدي. . وبالفعل ما الذي يهب المرء السلطة عندما يعدم القوة المادية ـ جنداً وسلاحاً؟ كيف يمكنه أن ينافس على السلطة من لهم السلطة؟ ليس له في ذلك بد من اللجوء إلى قوة أمكر من قوة القوة؛ نعني بها قوة الحيلة. إنه ليسعى أن يولد في الناس المعتقد. وليس أي معتقد، بل هو المعتقد في أنه يملك قوة عالية فعالة؛ أي تفويضاً من الرب. ومن ثمة، ارتهن وجود هؤلاء القساوسة ضرورة بالاعتقاد في قوة إلههم المطلقة، وأنه إنما هو إلههم هم بالحصر وبلا مشاركة، وأنهم الواسطة الضرورية بين الناس وذاك الإله(٦٣). والحق أنه لئن تؤمل هذا المعتقد، بان أنه ضرب من الكذب هو «الأكذوبة المقدسة» التي تصير حقيقة مقدسة. وليست هي مجرد أكذوبة من الأكاذيب، بل هي أكثر الأكاذيب جذرية، أكذوبة ما أقدمت عليها البشرية أبداً(٦٤). ولئن تؤملت هذه الحالات لأظهرت أن القس إنما يريد أن يحمل الآخرين على اعتباره أعلى طراز للبشرية، وأنه يريد أن يسمو حتى على هؤلاء الذي يسودون؛ أي أنه يريد أن يبدي قوته، وأن يخفي ضعفه، متوسلاً في ذلك أفكاراً جهنمية؛ مثل أنه وحده الذي يعلم، أو أنه وحده الإنسان الفاضل، أو أنه وحده الذي أوتي الحكمة، أو أنه وحده الكائن الرباني، أو أنه وحده الواسطة بين البشرية والآلهة، وأن من شأن الألوهة أن تعاقب كل من تجرأ عليه وخالف أوامره. ومن وسائله الاحتيالية الماكرة أيضاً الاعتقاد أن الحقيقة توجد، وأن لا وسيلة لبلوغها سوى أن يصير المرء قساً، وأن ما من خير يحصل في التنظيم والطبيعة والتقليد إلا والشأن فيه يعود إلى حكمة القس، وأن لا مصدر للخير سواه، وأن لا شيء يمتنع عن الله أو يستحيل(٦٥). والقس، في حالة السلب، يلجأ إلى التهديد بما اختلقته أوهامه من مفاهيم؛ شأن مفاهيم «الآخرة» و«يوم الحساب» و«خلود النفس». فما هذه إلا «أدوات تهديد وترهيب»، بله تعذيب، وإن هي سوى «أنظمة قسوة» توسلها القس بقصد التسيد على غيره(٦٦).

ولرب معترض يقول: كيف نتبين في الإنسان المتدين الرغبة في القوة،

---

(٦٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 168-169, paras. 348-349.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٨، الفقرة ٣٤٨.

(٦٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 155, para. 14 [198].

(٦٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 52, para. 38.

مع أن ما ظهر من حال الإنسان الديني عبر التاريخ وشى بأنه مال دوماً إلى التواضع والصغار والمسكنة وخفض جناح الذل؛ بل إنه لطالما اضطهد في كثير من الحقب التاريخية؟ وجواب نيتشه هو أن ما يظهره الإنسان الديني من مسكنة ومصغرة، إنما هم ينم، بالضد، عن إرادته القوة. فما كانت هذه المسكنة غاية في ذاتها، إن هي إلا وسيلة لتحقيق القوة. إن «الخضوع والاستكانة وتحمل الذلة والمسكنة التي تشاهد على الإنسان الديني، إنما البغية منها تحصيل الإحساس بالقوة»[٦٧]. فالتمسكن هنا سبيل إلى التمكن، والاستضعاف طريق إلى الاستقواء، والاستلطاف سلّم إلى الاستكراه. هكذا هو كان حال الإنسان الديني دوماً. وما كانت المسألة، على التدقيق، مسألة إرادة تحصيل القوة؛ أي مسألة استقواء. إنما المسألة الحقيقية تكمن في دافع هذه القوة ونازعها: أهو دافع نازعي صحي؟ أم هو دافع مرضي سقيم؟

تلك كانت المقدمة إلى التصنيف الذي أنشأه نيتشه للديانات: عنينا بها أن ثمة صنف الديانات التوكيدية الإثباتية، وثمة صنف الديانات الجحودية النفيية. ومدارهما معاً على الحياة إن بقول: «نعم»، أو بقول: «لا». والحال أن هذين الصنفين هما اللذان تعاقبا على التاريخ، بل ما التاريخ إلا عود أبدي لهما. في الحالة الأولى يكون الدين إرادة قوة ناجمة عن فرط صحة وعافية وسلامة، تحتكره طبقة حاكمة قوية. وفي الحالة الثانية يكون الدين إرادة قوة، لكنها هذه المرة ناجمة عن ضعف ووهن، مدارها على العامة والسوقة. ومن نماذج ديانات القوة ديانات آرية ـ مثل البرهمانية ـ وديانات سامية ـ شأن مدونة مانو ـ بما هي ديانة إثباتية ناشئة لدى طبقة حاكمة، ومثل العهد القديم في أجزائه الأكثر قدماً، ومثل الديانة الإسلامية بما هي ديانة رجولية تحتقر رعونة المسيحية وتعتبرها ديانة أنثوية. ومن نماذج ديانات القوة السالبة الضعيفة التي نشأت لدى الطبقات الآرية المقهورة العهد الجديد، وديانات المنبوذين الهنود (ديانة Tchandala). ولا وجود لديانة آرية مقهورة، لأن في هذا اللفظ تناقضاً. ذلك أن طبقة الأسياد إما هي تسود أو تبيد[٦٨].

ولما كان التاريخ البشري، مأخوذاً على وجه الجملة، قد شهد على أن

---

(٦٧) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 415, paras. 4 [174] [175] [176] [177].

(٦٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 153-154, para. 14 [195].

الغلبة تكون للديانات العدمية على الديانات الإثباتية، ولما كان عصر نيتشه قد شهد على هذه الغلبة، فإن ناقد الدين وجّه أكبر اهتمامه إلى الديانات العدمية، ولا سيما منها البوذية والمسيحية.

١ ـ الإنسان الديني القديم

لنبدأ، أول ما نبدأ به، بذكر أحد أقدم النماذج الدينية التي أشار إليها نيتشه؛ عنينا بها سنن مانو (Le Code de Manou) أو مدونته. ههنا نعثر على ديانة للقوة، بمعنى القوة الحقيقي لا الشبيهي. وهي ديانة النبلاء ـ متفلسفة ومحاربة ـ قاهرة الجموع العامية، سائقة السوقة، سائستها، فارضة قيم العلية الأرستقراطية: الإحساس بالقوة، الاستجابة لبواعث الحياة وإغراءاتها بقول: «نعم»، الاحتفاء بمنائح الطبيعة ـ من تناسل وامرأة وزواج ـ مع معاملة هذه الأمور بروح مشرقة، ملؤها ابتغاء الجديد، وتطلب الاحترام، وتحقيق الثقة والمحبة(٦٩). والحال أن هذه السنن، إن هي تؤملت، ظهرت أنها سنن الحياة؛ أي أنها كانت خلاصة تجارب هذه الصفوة المزدهية بالحياة الناضحة بالقوة، ومظنة حكمتها المليئة بالغنى والاكتمال وقد صيرتها للناس أوامر مطاعة ومنهاجاً مهاباً؛ أي أنها طلبت لها القوة، لا المنفعة ولا المسوغ العقلي ـ وإلا ما كانت احترمت وجلت وقدست ولما أبين عن أنها غير إنسية المصدر؛ أي أنها تمخضت عن تجارب وأخطاء استقرت ـ إنما هي ذات نبع رباني؛ وبالتالي فهي كاملة مكتملة بلا تاريخ؛ أي أنها معجزة. وذلك بأن بادرت هذه الفئة القوية إلى تصيير عقيدة هذه الصفوة المقتدرة وحياً من الرب وهبة من السلف مقدسة، وذلك بأن أبانت أنها وُجدت منذ أقدم العهود، وأن من شأن التشكيك فيها أن يعرض صاحبه لتهمة الكفر الصراح والإجرام في حق السلف. وما زالت تفعل في الناس فعلتها حتى استبطنها الناس وصارت لهم غير واعية؛ أي صارت مطابقة للنوازع.

أكثر من هذا، عملت هذه النخبة على «تطبيع» هذه السنن، وذلك بأن هي نظمتها في مدونة جامعة ادعت أن الطبيعة أملتها: نظام ثلاثي الطوائف، لكل طائفة نظام «طهارتها» الخاص ونظام عملها المخصوص، ونظيمة كمالها وسيادتها: خاصة الخاصة (النظار)، والخاصة (ذات قوة العضلات والطبع)،

---

(٦٩) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 77, para. 56.

والجمهور (الأراذل)؛ مع ضمان الميزة للخاصة وخاصتها من حيث اعتبرت أن شأنها أنها تجسد السعادة والجمال والطيبة في الأرض. إذ وحدهم الموهوبون لهم الحق في الجميل: «إنما الجمال شأو الخاصة المميزة ووقف عليها دون سواها» (Pulchrum est paucorum hominum). وذلك مثلما هو «القبيح شأن الكثرة الكاثرة». وإن من شأن إقامة مدونة على هذه الشاكلة ـ أساسها «أكذوبة مقدسة» ـ هو تصيير الجماعة سيدة؛ أي تحقيق الكمال لها، والطموح إلى أرقى فن عيش ممكن وأحلى لذاذة حياة متصورة.

«إن العالم لكامل»: بهذا نطق لسان حال ديانة النخبة العلية هذه التي استجابت لداعي الحياة وفرضته، قهراً، على الفئات الدنية. وهذا على الرغم من أن الأصل في الحياة في هذا العالم اقتضاء الاستقواء على اقتحام المفازات، والاستقدار على القسوة على الذات والأغيار، وخوض غمار كل البلايا، والاستطاعة على الحكم والهيمنة والنسك القوي الذي يصير طبيعة للمرء وحاجة ونازعاً، لا ضعفاً ولا وهناً، بل إن ما من لذاذة للعيش تحصل إلا بتجشّم اقتحام الجسامة. إذ بقدر ما هو يرقى الإنسان في المنازل العليا، تصير له الحياة أشد قسوة. ولا عجب من ذلك؛ فالحضارة نظام هرمي يبنى على قاعدة عامية موسعة وترتقي عليه فئة ملوكية عليّة[٧٠]. ههنا يتضح معنى إرادة القوة وديانة هذه الإرادة. فما كان من شأن الخاصة هنا أن تسود، وذلك لأنها لا تريد ذلك، ولا تطمح إليه، وما ذاك إلا لأنها هي السيادة ذاتها؛ لأن لا حرية لها في أن تصير مسودة، أو في أن تصير ثانية بعد أن كانت هي الأولى. والفئة الثانية هنا هي فئة النبلاء المحاربين؛ حرسة الناموس وسدنته وحفظة النظام والأمن وخدمته. وإنهم السلطة التنفيذية، وعلى رأسها الملك بما هو نفسه صورة المحارب العليا والقاضي وحارس القانون. ههنا ما كان من شأن الحق أن يصير مساواة، وإنما شأنه أن يكون ميزة وحلية، وما كان من شأنه أن يفيد معنى عدم التكافؤ ـ ومن ثمة النقمة ـ وإنما الميزة على الخلق أفاد هو؛ ومن ثمة النعمة[٧١].

تلقاء ذلك النموذج الديني العلي الذي تعلق بطراز بشري سني، قام النموذج الكلاسيكي للديانة الآرية ـ البوذية. وهي ديانة نفية عدمية؛ أي أنها

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠، الفقرة ٥٧.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠، الفقرة ٥٧.

ديانة الخاصة وقد اعتراها الوهن. ولئن كانت ديانة مانو قد قامت ـ والخاصة في أوج قوتها ـ على مبادئ «الفعل» و«الابتدار» و«التحدي»، فإن الحال اختلف هنا. فالأمر آل إلى خاصة مستنزفة بفعل «اقتصاد القوة العام» ـ تبذير فاستنزاف فإنهاك ـ فصارت من الابتدار إلى الانكسار، ومن الفعل إلى الترك. وإنها لديانة سلبية عدمية صارفة، لا باعثة، بغيتها درء الألم وكف الفعل وكبح المبادرة؛ أي أنها ديانة محاربة للنوازع، وذلك بقدر ما النوازع حاثة على الفعل(٧٢). ذلك لأن من شأن كل فعل أن يكون مؤلماً بطبعه مؤذ.

«اعتزال كل فعل أنى كان شأنه»، حتى فعل الخير ـ ذاك مبدأ مبادئ البوذية. هناك تهيمن فكرة مفادها أن: «ما من رغبة، وما من أمر يثير الهوى وينشط الدم، إلا ومن شأنه أن يقود إلى الفعل ويحض عليه». فما من فعل إلا وهو هوى، وما من فعل إلا ويربطنا بالوجود ويشدنا إليه، بينما الوجود فاقد للمعنى وباطل. ومن ثمة كانت البوذية عدمية. ومن ثمة أيضاً اعتبارها الفعل حاضاً على الشر، واعتبارها الشر كل الشر في تحقق اللامعنى. ومن هنا دعوتها إلى الاستكانة إلى اللاوجود. إن مسعى البوذية ومبتغاها تجنب كل ما من شأنه استثارة الحواس والتسبب في الألم. فالبوذية إنما قامت على مبدأ أنه لا تلزم المقاومة ولا التصدي والمواجهة، ولا تلزم كراهية الشر حتى نقاومه، ولا مجاهدة النفس، لا ولا إعلان الحرب على الخطيئة. إنما الحرب كل الحرب يلزم أن تعلن على الألم والمعاناة والمقاساة. وليس ينبغي قبول الألم الذي تأتي به المبادرة، وذلك لأن الكراهية لا تتولد عنها إلا الكراهية. وهذا وجه السلب، أما وجه الإيجاب في البوذية فيكمن في القبول بالعيش وفق الإحساسات الإيجابية؛ أي وفق أحوال نفسية ساكنة مسالمة طيبة توافقية منسجمة بذالة للمحبة والمساعدة متعايشة متسامحة؛ وذلك بحيث لا تتم كراهة أي شيء حتى الشر، ولا الأسى على ما فات والحقد والضغينة والشحناء، إلا قدر ما تؤدي إلى حالات تضر بنا وتؤلمنا: الهوس، التوجس، الشغل، الاستعباد للعادة. . .

ولئن تؤمل هذا المثال البوذي الذي جسده طراز السيد المنهك، لظهر أنه إنما رام اعتزال الحياة والتفرد عن الخلق. وهو اعتزال النابتة المتوحد؛ أي اعتزال فئة من المثقفين والمفكرين من الطبقات العليا أصيبت بفرط إجهاد

---

(٧٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 163, para. 340.

إفراطها في المجادلات اللاهوتية الممضة والمناظرات المضنية[٧٣]. فكان أن جاء بوذا مبشراً بالبلسم: الحياة في الهواء الطلق، التوهان وطلب الفرادة عن الخلق وتقصّد المفازة، الاعتدال في كل أمر أمر، الحمية الغذائية الصارمة التي تتطلب ضبط الشفتين والرفق باليدين، الحذر مخافة الأهواء والانفعالات التي من شأنها فورة الدم، رفض الهوس بشأن الذات والأغيار، الطيبة بما هي صالحة للصحة، المساهلة في الصلوات والمناسك والكف عن المشادة فيهما. . .[٧٤]. قد تبين بهذا أن البوذية ديانة مقاسة بمقاس الإنهاك الثقافي والعياء والتعب[٧٥]. ههنا حالة من لذاذة التعب التي صارت مشرعة للقيم[٧٦].

ثم ما فتئ أن شهد التاريخ على عود ديانة القوة من جديد. ونحن نجدها هذه المرة ممثلة في الديانتين الوثنيتين: الديانة اليونانية والرومانية. ههنا فرط صحة وقوة ونضح سلامة. نحن أمام ديانة فرط استسعاد بالقوة واستبشار بالكمال الشخصي[٧٧]؛ أي أمام ديانة علو كعب النخبتين اليونانية والرومانية وهمتهما العلية. وأدل دليل على ذلك، أنها ديانة عبادة الشؤون الحسية: عبادة الأعضاء التناسلية والإخصاب والاكتمال والبراءة والنشأة المستأنفة الجديدة. . .[٧٨] وإنها لديانة الاحتفاء بالحياة الجنسية والرغبة في الهيمنة والسيطرة والاستياد ولذة المظهر الفريد والاعتراف بالحياة والإقرار بها. . . تلك ملامح العبادة الوثنية الأساسية. وهي ملامح نمّت عن الوعي السعيد غير المبتئس والرضي غير المتسخط[٧٩]. وديانة للحياة هذا شأنها ما كانت لتشهد على انفصام بين إله متصور على أنه بعيد كل البعد نقي طاهر صاف، وإنسان متصور على أنه نذل رذل ساقط سافل؛ ولا كانت لتشهد على الفصل بين الجمال والجلال الإلهيين والمعايب والمعاطب الآدمية؛ لا ولا كانت لتعرف الهوة السحيقة بين العلم الرباني والجهل البشري البهيمي[٨٠]. كلا؛ ما كان

---

(٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٤، الفقرة ٣٤٤.

(٧٤) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 31, para. 20.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٣، الفقرة ٢٢.

(٧٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 164, para. 343.

(٧٧) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, pp. 594-595, para. 7 [175].

(٧٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 161, para. 337.

(٧٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 221, para. 11 [35].

(٨٠) Nietzsche: *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 537, para. 6 [357], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 156, para.325.

اليونانيون ليروا في الآلهة الهوميرية سادة عليين وفي أنفسهم عبيداً تحوتاً، وإنما كانوا يرون في آلهتهم تجريداً من ذواتهم وصورة تحقق للطرازات البشرية الأكثر تألقاً وبهاء وسناء وإشراقاً؛ أي بما هم مثال وجودهم المنظور لا بما هم ضديدهم. كان الفرد اليوناني يجرد من نفسه لنفسه وعنها فكرة نبيلة، وذلك بخلقه لآلهة له مثيلة، صلته بآلهته صلة النبل الأصغر بالنبل الأكبر. ومن ثمة كانت عبادة الفرد الوثني ضرباً من الاحتفاء بالحياة والإقبال عليها. وإن أعلى ممثلها هو ديونيسيوس بما هو وعد بالحياة ما يفتأ ينتفض من رماده، وتمدّح بقوة الحياة، وعبادة لها. وهو طراز روح مكتملة ناضحة مشرقة... طراز يؤلف في ذاته بين تناقضات الحياة والتباسات الوجود ويصالح. وإنه لنمط من الإقبال الديني على الحياة ـ الحياة كاملة مكتملة لا الحياة المنكرة المجحودة المقطعة الأوصال. وإن الوثنيين هم كل أولئك الذين كانوا يقبلون على الحياة ويلبّون داعيها ويستجيبون لندائها ـ أولئك الذين كان يعني لهم لفظ «الإله» ما يعبر عندهم عن القول: «نعم»، قولاً أكيداً للحياة والأشياء(٨١). وإنها لديانة تراجيدية بما نمّت عن الإنسان الديني وقد صار إنساناً تراجيدياً؛ أي إنساناً يقبل على الحياة بملء ما فيها من مسرات ومآسٍ، حلوها ومرها، خصوبتها وجذبها، وعودتها الأبدية بكل أفراحها وآلامها؛ بل إنه لمقبل على الحياة بسبب آلامها التي صارت له حوافز وبواعث لا ثواني وصوارف: وإنه لَلإنسان الذي ملك من القوة والاكتمال والامتلاء والألوهة ما اقتدر به على مواجهة قسوة الحياة(٨٢). ذاك هو جوهر الدين الوثني وتأويله للوجود؛ وتلك معالم الإنسان الديني الوثني.

بيد أنه بالرغم من بلوغ الديانة الوثنية درجة من الاكتمال جعلتها ديانة الطراز البشري القوي المكتمل، فإنها لطالما شكت من معايب وآفات. ذلك أن بذور الهدم كانت منغرسة في جذور هذه الديانة من حيث ما هي احتسبت. وأهم هذه البذور الفاسدة منزع «التخليق» الذي قاده بعض الفلاسفة، ولا سيما منهم سقراط وتلميذه أفلاطون، والذي ما كان القصد منه «تنبيل» الإنسان القديم، بحسب ما ادعوه، وإنما هو «توهينه»، بحسب ما شهد عليه واقع الحال ـ وذلك بأن عمد هؤلاء إلى مراجعة التأويل الديني الوثني للنوازع، لا بما هي فضائل ـ وبالتالي عوامل استقواء ـ وإنما بما هي رذائل ـ وبالتالي

(٨١) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 76, para. 55.

(٨٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 63, para. 14 [89].

عوامل استغواء[٨٣] - رافضين إدماج الطبيعة في الأخلاق، مزرين بقيمة الآلهة الإغريقية وقد توسلوا المفهوم الأفلاطوني عن «الخير»[٨٤]. لقد أعمل هؤلاء الفلاسفة أنظارهم العقلية في الديانة الوثنية وحولوها إلى موضوع محاجة وجدل. وما من أمر يحوَّل إلى موضوع جدل إلا ويفقد قداسته وبراءته الأولى التي لا تفترض الوعي به ولا تحويله إلى مجال نظر. فكان أنهم أوهنوا الديانة الوثنية وأضعفوها. وما أجدى شيئاً عمل بعض المدارس اليونانية المتأخرة التي فطنت إلى الخطر المحدق بقيم العالم الوثني، وجهدت لمجابهته ودرئه؛ مثلما فعل أبيقور ولوكريسيوس ضد الخوف من الآلهة الذي استبد بالقوم، فكان صراعهما، على التحقيق، صراعاً ضد العالم القديم وقد صار شيخاً عجوزاً عليلاً وهناً فانياً[٨٥].

ها قد بدأت بعض الحركات التعبدية السرية - شأن عقيدتي ميترا وأوزريس - تستقوي فيه فتؤذن بميلاد المسيحية، مخرجة بذلك ما كان مقموعاً مبدية له مظهرة. ها هو المكبوت الآن يصطلم ويتحرك ويرتج، مشكلاً بذلك جيوب فوضى وتدمير ضد الإمبراطورية الرومانية[٨٦]. ولئن كان ثمة من سعى إلى مقاومة التردي الشامل، فإن ثمة من رجالات اليونان والرومان من استسلم له. . . ذاك أن تنامي نزوع العوام إلى الاستئساد كان من القوة بحيث شل كل مقاومة. والحال أن المسيحية شكلت بؤرة استقطاب لهذه العقائد الغنوصية. فكانت بذلك هجينة لقيطة خلاسية اقتاتت على فضلات ونفايات، الأصل فيها تجمّع تشكلات مرضية سقيمة لشعوب هجينة خليطة متعبة تائهة واهنة مريضة. وهذا هو ما شهد عليه توجهها الكوني الذي ألف بين أحقاد كل المعدمين على الحياة الناجحة[٨٧]. لقد استأثرت بحماس الأراذل والسفلة والأصاغر والمرضى والمستضعفين والمجانين والعبيد والمعدمين والجبناء - وهم الأغلبية. وبالجملة، كل أولئك الذين كان من شأن مسار حياتهم أن يؤدي بهم إلى طلب تمويت أنفسهم، إلا أنهم ما كانوا يجرؤون على فعل ذلك، وإنما كانوا ينشطون في البحث عن وسيلة من شأنها أن تزين لهم حياة

---

(٨٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 26, para. 9 [22].

(٨٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 183, para. 380.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٦، الفقرة ٣٨٨.

(٨٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 82-83, para. 58.

(٨٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 163, para. 342.

البؤساء التي كانوا يحيونها وتصيّرها لهم محتملة معيشة. . . فكان أن وجدوا ما جَدَّوا إلى نشدانه في المسيحية(٨٨) التي لم تكن ديانة قومية ملوكية، وإنما هي ديانة كونية عامية سوقية، الأراذل والأنذال حلفاؤها(٨٩)؛ بمعنى آخر، كانت المسيحية في حاجة إلى المرض، مثلما كانت الهيلينية في حاجة إلى فيض صحة(٩٠). وإنها لأشبه بعالم روائي روسي: شخوصها عصابيون بطالون فرغ يحيون على انتظار نهاية العالم وعلى القول بالعدم(٩١). وما كان أي إنسان حراً في اعتناق المسيحية عن طيب خاطر، وإنما هو كان يلزم أن يكون مريضاً حتى يتنصر(٩٢).

ومرض هؤلاء باد في صمم آذانهم عن نداء العقل والفلسفة، وعمى أعينهم عن رؤية الحكمة إذ تجسدت أمام ناظريهم في أفكار إبكتيتوس وأبيقور. فلقد واجهت الديانة الناشئة الفلسفة القائمة بتوسل مفهوم «الإيمان»، وذلك في عالم المفكرين الأحرار الشكي ورثة المدارس الفلسفية، وفي عالم التسامح الروماني. ولم يكن هذا الإيمان المعتمد بالإيمان الساذج، وإنما كان الإيمان الأعمى الذي هو أولى أن يكون انتحاراً للعقل بطيئاً؛ أي شأنه التضحية بالعقل وبحريته وثقته في نفسه وكبريائه، مقابل الرقي بالشأن غير المعقول أو بالأمر المحال (Absurdissimum) إلى مرتبة المبدأ العقدي الذي لا يطاله شك. وبالجملة، كان أغلب الناس في ذاك العهد يولدون بروح مستعبدة مستتبعة وبحساسية عجائز كأنهم ظلال عابرة أو أشباح منفلتة.

لماذا هذا التصادم بين عالم الوثنية وعالم المسيحية؟ الحق أن المسيحية إن تؤملت ظهرت أنها طراز من الدين خالف طراز الديانات الآرية النابعة من الأسياد، كما خالف طراز ديانة الوثنية. وإنها لديانة العبيد لا ديانة السادة. والسبب في هذه المخالفة، أنه لئن تم تأمل أصلها، لظهر أن سرها كامن في اليهودية ومنها مستمد. فهي وريثة الديانة اليهودية. وليتها كانت وريثة ديانة اليهود، عند مبدئها، لما كانت تعبر عن إرادة قوة المحاربين والفلاحين، بما

(٨٨) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881,* p. 337, para. 3 [20].

(٨٩) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 70, para. 51.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٩١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 185, para. 385.

(٩٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 68, para. 51.

ثبت من أمر قوة نازعهم وثقتهم في المستقبل وعناد إرادتهم الوجود وطلبهم الاستقواء كما شهدت عليه طبقاتهم الحاكمة؛ وإنما هي وريثة مآل هذه الديانة، بما صارت أمارة انحطاط النازع الحيوي لدى شعب اليهود وبما آلت إليه من إنهاك وإعياء ترجمته مبادؤها الأربعة: القول بالتخليق، والإيمان بإله مقدس وبمعصية البشر له، والقول بالنبي المخلص، واحتقار العالم الدنيوي... لتصير المسيحية بهذا ديانة الرذالة المنبوذة، وذلك بما قامت عليه من كراهة الأرستقراطية والنبلاء والذين يمشون في الأرض مرحاً، وكراهة القوة والسيادة والجبروت(٩٣). إنما المسيحية وريثة روح الانتقام والحقد والغل. فلا غرابة أن تجد تاسيتوس (حوالى ٥٥ ـ ١٢٠) ـ ذاك الكاتب الأديب الوثني اللماحة الرائية ـ يسترعيه فيها «حقدها على النوع البشري بأكمله»، ولا يجد فيها سوى «جماع كل أمر مقذع معادٍ للطبيعة»(٩٤). وإنها لتعكس انتقام العبد الشرقي من روما ومن روح التسامح الديني التي كانت سائدة فيها. فما أثار حفيظة العبيد ضد أسيادهم ليست عقائدهم، على التحقيق، وإنما تسامحهم مع كل التقاليد؛ أي، في العمق، عدم اكتراثهم ومبالاتهم بالمسائل الإيمانية والعقدية(٩٥). لهذا سعت المسيحية إلى «كسر شوكة الأقوياء وتخييب آمالهم، وذلك بالتشكيك في أنحاء الاستلذاذ التي يحققها الأمر الجميل، وليّ عنق كل أحاسيس عزة النفس والإباء والمروءة، والهيمنة على كل النوازع الخاصة بالنوع البشري الأكثر علواً واكتمالاً، والتشكيك فيها وبذر الريبة، مع تحويلها إلى لايقين وعذاب ضمير ورغبة في تدمير الذات، وقلب حب الأرض والأشياء إلى نقيضها؛ نعني إلى كراهيتها»(٩٦).

والحق أن المسيحية، إن قورنت بسالف الديانات، ظهرت أنها شكلت ردة ونكسة. فلئن نحن قارناها بديانات القوة مثلاً ـ ولتكن سنن مانو والديانة اليونانية ـ لوجدنا أن مدونة مانو تحصيل للطبقات النبيلة ـ الفلاسفة والمحاربون ـ صاحبة القيم الأرستقراطية، الحاملة لنظرة إلى الحياة متفتحة مقبلة، بينما المسيحية إدانة للحياة وإدبار(٩٧). الأولى إنشاء لتنظيم اجتماعي

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٦٠، الفقرة ٣٣٣.

(٩٤) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 527, para. 6 [299].

(٩٥) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 90-91, para. 46.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩-١١٠، الفقرة ٦٢.

(٩٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 77, para. 56.

عتيد فرح بالحياة ومحافظة عليه، والثانية تدمير لهذا البناء وهدم له. السابقة استثمار متوجه نحو المستقبل، وتثمير لتجارب غنية حيوية كاملة، بينما اللاحقة قضاء على كل التجارب السالفة[٩٨]. وقد دلت المقارنة مع الديانة الوثنية أنه لئن كانت هذه اقترنت بدورة السنة، فأتت بذلك ذات قيم طبيعية، فإن المسيحية ارتهنت لدورة الصحة، فلم تمثل مرحلة الذروة، وإنما مرحلة الحضيض مثلت، وما عبرت عن صحة الجسد ومراحل نضحه أيداً وقوة، وإنما عن ضعفه وشلله عبرت[٩٩]. إنما الأحوال الدينية المسيحية أحوال جنونية[١٠٠]. وإنها لكانت، بسبب من هذا الأمر، نسفاً للإمبراطورية الرومانية الخالدة (Aere perennius) وتسميماً لها في الآن ذاته.

والمترتب عن هذا، أن الإله الوثني ظل قريباً من الإنسان، وذلك لأنه كان من تجريد الذات الإنسية مستمداً، بينما حدثت مهواة لا قرار لها طوحت بالإله المسيحي وأبعدته عن الإنسان ـ أو بالضد ـ اضطرت المسيحية إلى ملئها بعالم من الوسائط متخيَّل؛ نعني به عالم الملائكة والوحي وابن الرب[١٠١]. وفي حين احتفت الوثنية بالشؤون الحسية وبالجسد وبالهوى، بل أنشأت للآلهة نفسها حياة جنسية حسية وأهواء، صارت المسيحية العدو اللدود لكل أمور حسية[١٠٢]. وثني كان هو القول: «نعم» للطبيعة، والإحساس بالبراءة الساكنة في قلب الأمر الطبيعي للطبيعة، مسيحي كان القول: «لا» للشأن الطبيعي وأمر الإحساس وإدانة الطبيعية[١٠٣]. الأولى تطبيع، والثانية إزالته. والأولى اعتدال، والثانية إفراط وتفريط. والأولى نحت للإنسان المكتمل الأبي، والثانية رغبة في تدميره بتسميمه وإسكاره[١٠٤]. مما أبان عن «علو كعب الديانة اليونانية على الديانتين اليهودية والمسيحية»[١٠٥].

وحتى لئن قورنت المسيحية بديانات الضعف والوهن ـ ولتكن البوذية

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٨١، الفقرة ٨١.

(٩٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 161, para. 336.

(١٠٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 141, para. 14 [181].

(١٠١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 156, para. 325.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦١، الفقرة ٣٣٧.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠، الفقرة ٣٣٥، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 202-203, para. 10 [193].

(١٠٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 128-129, para. 114.

(١٠٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 393, para. 405.

مثلاً ـ ظهر أنهما وإن كانتا معاً ديانتين عدميتين[١٠٦]، وإن كانتا ديانتي انحطاط[١٠٧]؛ فإنه بينما وُجد محرك الدين البوذي في الفئات العلية وقد تعبت وخارت قواها وانهدت، وُجد محرك المسيحية في المستعبدين والمستضعفين؛ فترتب عن ذلك أن كانت البوذية ديانة أريحية وتسامح لم تبحث عن عدو ولا هي اصطنعته، بينما عمدت المسيحية إلى ملاحقة الشر الذي افترضته داخل الذات نفسها، عاملة على اتهامها ونقدها وتعنيفها واستكراهها[١٠٨]. وفضلاً عن ذلك، لئن كانت القوة الحاثة على المسيحية الحاضة عليها هي النقمة والتمرد الشعبي تمرد المعدمين، فإن البوذية ما كانت سليلة ذاك المنزع، وإنما هي، بالضد من ذلك تماماً، عملت على محاربة الشحناء والبغضاء والنقمة والحنق[١٠٩].

بهذه المقارنات تحصلت سمات المسيحية، بالسلب، وانجلت قسماتها. فالمسيحية نظيمة عقدية وشرعية متماسكة عمادها الإيمان بالإله. وذلك لدرجة أنه لو سحبنا فكرة «الإله» لانهدّ كل شيء وتداعى كل نظام التقويمات الخلقية المبنية عليه وتهافت[١١٠]. ولما كان الإله يرمز إلى العالم الميتافيزيقي، وذلك باعتبار أن المسيحية كانت ديانة مثنوية الشأن فيها أن تجرد من العالم الواحد عالمين، وأن تجعل من وراء العلل الطبيعية عللاً نفسية وخلقية، صار هذا العالم، على التحقيق، «لعنة على الحياة». وإنه للإله المعاني المقاسي المعذب (المصلوب) الذي يعكس، من خلال وضعه، كائناً ضعيفاً فقيراً معدماً؛ ومن ثمة كائناً معانياً كارهاً للحياة[١١١]. من هنا اتسمت المسيحية، أول ما اتسمت به، بكونها ديانة فرية؛ نعني أنها كانت فرية على الواقع المشاهد وكذباً عليه وتأثيماً له، وأنها كانت إعتاماً للعالم وإظلاماً له واغتماماً ناقض الطبيعة وحارب الصحة، وذلك بدعوى أنها أثر الشيطان ونزغته وغوايته. وإنها لطريق الذل والانكسار والافتقار وازدراء النفس ورؤيتها بعين الضعف والعجز والعيب والنقص والذم، وذلك بحيث يشاهدها المؤمن المهين النفس ضياعاً وعجزاً وتفريطاً وذنباً وخطيئة. وإنه ليعمد إلى استحقار نفسه واستعظام خطاياه حتى

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٣، الفقرة ٣٤١.

(١٠٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 33, para. 22.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٢، الفقرة ٢١.

(١٠٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 178, para. 371.

(١١٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 186, para. 10 [163].

(١١١) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 63, para. 14 [89].

يرى آفته في رضاه عن نفسه، فمن نظر إلى نفسه باستحسان شيء منها فقد أهلكها، ومن لم يتهم نفسه على دوام الوقت، فهو امرؤ فيه مخيلة. لذلك اعتبر نيتشه المسيحية إسفافاً بشأن «الكرامة الطبيعية»، وزراية بها، وذلك بتوسل إله مضاد للطبيعة. فالتألّه إنما هو أمر معاد للتطبع. وإنه ليقتضي اعتبار الأمر الطبيعي أمراً «فظيعاً» ومقرفاً» و«خسيساً».

ذاك هو قلب القيم، أو قل: هو اعتلاء اللاقيم، أو القيم المضادة للواقع والطبيعة، سدة الحكم(١١٢). وهو الأمر الذي كان من شأنه أن يجلّي ظواهر رافقت المسيحية: إنكار الذات، عبادة الغيرية، طلب المساواة بين السليم والسقيم، قلب مجرى التطور الطبيعي، الاعتقاد في مبدأ «الطيبة»، التدليس على التاريخ باعتباره فعل «تخليق»...(١١٣) أكثر من هذا، كانت آلية الفرية على الواقع والتاريخ ـ الإله هنا ـ آلة مسخرة للكذب على القدامة، واعتبار الروح التي حركتها روحاً إبليسية. وإن المسيحية، بما هي تلبيس على القدامة، لهي تبليس لها(١١٤). وهي بذلك التلبيس المنظم عملت على تسميم روح القدامة، وذلك عن طريق تأثيمها وإمراضها وتحسيسها بالذنب وترهيبها. وهي كذلك فرية على الطراز البشري المشرق القوي القائم على العجب بالجمال والجسم، بعظمته وتمامه واكتماله، وعلى الاستطالة على غيره وحقريته ـ همته في ذلك نشدان الغلبة وطلب التعظم ـ وذلك بمجابهة الإنسان الوثني البريء ـ الذي لا ينسب للوجود قيماً سلبية ـ بالإنسان المسيحي المذنب الذي حُمِّل الخطيئة منذ بدء الخليقة، وأعلن العصيان على الأنبياء، واقترف ذنب صلب المسيح. وإن الإنسان المسيحي بهذا لهو من فقد البراءة إلى الأبد(١١٥).

ها قد صار الإنسان يساوي تاريخ ذنوبه؛ أو قل: إن تاريخه صار تاريخاً مذنباً. وذلك حتى صار تاريخه تاريخ عود الذنب عوداً أبدياً. في البدء كان الإله قد خلق الإنسان سعيداً عاطلاً خمولاً بريئاً. ثم صار الوجود بعد ذلك وجوداً زائفاً ساقطاً خطيئياً عقابياً، حيث فرض عليه الألم والصراع والشغل والموت. وهي نقط استفهام مطروحة على الحياة وأمور مضادة للطبيعة يلزم ألا تدوم؛

---

(١١٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 178, para. 10 [152].

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨، الفقرة ١٠ [١٥٣]، و Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 26, para. 14 [5].

(١١٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 160, para. 334.

(١١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠، الفقرة ٣٣٥.

أي أن يجد لها مخرجاً. والإنسانية، منذ عهد آدم إلى اليوم، وجدت في حالة غير عادية... وإن الإله نفسه ضحى بابنه من أجل التكفير عن خطيئة آدم، وحتى ينهي هو هذه الحال غير العادية. ومعنى هذا، أن الحياة الدنيوية إن هي إلا لعنة، وأن المسيح هو ذاك الذي من شأنه أن يعيد إلى من آمن به حالته الأولى السعيدة. وبالجملة، حقيقة الحياة الواقعية أنها حياة الصراع والعراك، وأنها وجود زائف الواجب على الإنسان المؤمن التحرر منه[١١٦].

وإنسان هذا شأنه، ليس من مقتضى طرازه إلا أن يكون ذاك الطراز الذي كسرت شوكته وأوهنت، وصار ضعيفاً في نفسه واتجاه غيره، ودمرته الضعة والوضاعة وصغر القدر والمهانة، وضربت عليه الذلة والمسكنة، ووعى ضعفه وعلمه وعرف قدره وفهمه؛ وإنه لطراز الإنسان المذنب[١١٧]. وما طراز الإنسان المذنب هذا سوى طراز الإنسان المتهم نفسه بالذنب المعذبها الموهنها، المحاسب نفسه أشد الحساب، الآخذها بالظنة، المدينها بالشبهة، فاحص وعيه باستمرار ومعذب ضميره على الدوام، القائل لسان حاله: «كيف لي بموت شهواتي وضعف هواي!». وإنه لطراز ما يفتأ طلاباً للشفاعة عند كائن أقوى منه يسميه إلهه، ويرى أن الخير أمر لا يدرك بالجهد، وإنما يتحقق بالمنحة والمنة، وأن الارتكان إلى الظلمة والسريرة والطوية أفضل من نشدان الوضوح والضياء والشفافية، وأن من شأن الجسد أن يحتقر ويسترذل ويستذل، وأن العناية به أمر دنيء مدنس، وأن على الإنسان أن يقسو على نفسه وعلى أغياره من المخالفين له في الملة على حد السواء، وأنه عليه أن يحتقر الذين يمشون في الأرض مرحاً المُمَكَّن لهم فيها، وأن المطلوب منه حقارة الحواس ومهانتها لأنها أصل البلايا ومظنة المصائب[١١٨].

وما مثال الإنسان الديني المسيحي سوى ذاك القائم على مفاهيم تعكس المذلة والمسكنة؛ شأن «الضعة» و«العفة» و«الخصاصة» و«البساطة»[١١٩]. فالمسيحي أبداً وضيع، أبداً عفيف، أبداً فقير، أبداً بسيط... معوزة دنياه، شديد قلقه، منغصة حياته... ديدنه احتقار الجسد، لا يعبأ به، وإنما يعامله

---

(١١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٥، الفقرة ٤٠٥.

(١١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٨، الفقرة ٤٠٨.

(١١٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 32-33, para. 21.

(١١٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 305, para. 7 [61].

معاملة العدو لعدوه، وذلك لاعتقاده بإمكان إسكان روح جميلة مشرقة ملائكية علية في جسد وهن منهد؛ فيصير بذلك إلى جسد شاحب مرضي متبلد[120].

هذه هي أدلوجة الحثالة الرذالة التي طمحت إلى التمكن من السلطة وطلبت لها التمكين في الأرض، وإنها للانحطاط والانهيار وقد أراد أن يتسيد ويتسلط... قاعدته حقد وغل المرضى، ونازعه الذي يوجهه الشحناء والبغضاء ضد الأشداء الأقوياء وضد الكُمَّل من أهل عزة النفس وعليائها. أوَلم يفض القديس بولس بقوله: «اعلم أن ما تعده أعين العالمين ضعيفاً، وما تعتبره ممخرقاً، وما تتصوره حقيراً خسيساً ـ لتلك عند ربك الخيرة»[121].

بيد أن للمسيحية تاريخاً، بل تواريخ، بل تواريخ. وهي تمتد حوالى الثمانية عشر قرناً ونيف. وبالرغم من أنها تشترك في كونها تأهيلاً للإنسان الفاشل الشبيهي المجهض السقط، الذي هو أساس ظهور ذاك الطراز الأوروبي الحداثي من البشر؛ نعني الحيوان القطيعي؛ أي الكائن المطيع المرضي الفاسد[122]؛ فإن هذا التاريخ نفسه شهد على العود الأبدي للوهن والقوة. وكأن ههنا نسختين من المسيحية: إحداهما «أقوى» من الثانية.

في البدء كانت المسيحية ديانة وهن عبرت عن حال واضعها وعن وجوده بما كان وجوداً عاماً لا خاصاً. وأدل دليل على ذلك أن مفاهيمها الأولى كانت تنزع إلى تمثيل «جوانية» و«باطنية» منطوية على الداخل أكثر مما هي ترجمت عن «برانية» و«خارجية» مشرئبة إلى التسيد تواقة إلى التسلط. يدلك على ما نحن بصدده حديث المسيح عن «مملكة الرب» بما هي ما سكن «القلب» لا ما تحقق في «الخارج». مما يعني البعد عن الأخذ بالأسباب الدنيوية (الاهتمام بشؤون الدولة)، أو قل: الإقبال على الدينونة لا الدنيوية، وذلك بما صح من أن الدينونة إقبال على الدين والدنيوية إقبال على الدنيا. أكثر من هذا، لم تكن هذه المفاهيم، في بادئتها، مطبوعة بطابع نظري بيّن، وإنما كانت لغة المسيحية الأولى «لغة رمزية»، أو قل سميوطيقا أو أمثولات ضد الحرف. وذلك بحيث إنها اعتبرت أن من شأن «الحرف» أن يقتل «الروح»، كما عدت أن من

---

(١٢٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 194, para. 402, et *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 69-70, para. 51.

(١٢١) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 69-70, para. 51.

(١٢٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 110-111, para. 62.

شأن الأمر الذي سبيله «التدوين» أن يميت «النفس». تلقاء ذلك، اعتبرت المسيحية الأولى أن الأصل والأساس هو الحياة؛ أي تجربة الحياة بما هي تجربة مضادة للحرف والمدونة والصيغة والناموس والقانون والمعتقد. . . فما همها سوى الأمر الجواني الباطني المعبر عن الشأن الحق والحي والنوراني؛ أي الواشي بعالم الروح من حيث هو عالم الجوّى والداخل. . وما سواه: الواقع والطبيعة واللغة ذاتها، إن هي إلا علائم خارجية الدلالة، أو هي رموز وإشارات أو أمثولات لغيرها. حتى السماوات ما كانت لتعتقد أنها توجد في مكان آخر بعيد متوار من شأنه أن يعلو على الأرض أو يتجلى بعد الموت، وإنما عدت أن محلها القلب والجوّى والجنان.

والحال أنه من شأن رمزية هذه حقيقتها أن تحتل موقعاً بمعزل عن الدين والعبادة والواقع والتاريخ والطبيعة، وأن تكون بمنأى عن العلوم والمعارف والسياسة والسيكولوجيا والكتب والفن. . . وما كان «علمها اللدني» هذا سوى «البراءة المقدسة». وبالجملة، إن حقيقتها أنها سلب. فهي سلب للدولة والعالم والجدل والمعتقد والحق(١٢٣). وإنها لممارسة إنجيلية لا كنسية مؤسسية. . . مبدؤها المسالمة، والكف عن المقاومة، وعدم الممايزة بين الأمر الأهلي والغريب، والقريب والبعيد، واعتزال الشأن العام. وما قول السيد المسيح: «من لطمك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر، ومن نازعك ثوبك فأعطه رداءك، ومن سخرك ميلاً فامش معه ميلين»، إلا دليل ينهض على أنه كان لا يقاتل ولا يحارب وليس في شريعته قتال البتة. ثم إن شريعته كانت ممارسة لا مذهباً أخذت خبرتها عن الأذواق لا عن الأوراق. فكانت بذلك طلباً لحال «الهدء الداخلي» و«البسط» و«طمأنينة الروح» و«سكينة النفس» و«اجتناب الألم» و«اجتباء راحة البال». وذلك لا يتم إلا باعتزال شؤون المجتمع، لا بالانغمار فيها. فما همتها سوى «الحرية الداخلية». وإن مثل هذا النمط من الحياة كانت تنقصه «الرسالة» أو «الحرف». فهو بهذا عن «الفعل» بمعزل.

٢ ـ الإنسان الديني الوسيط

الحال أن مفاهيم؛ شأن «الخطيئة» و«الإثابة» و«المغفرة»، وما تفترضه من وجود عالم آخر متوار بعيد، ومن قيام سلطة تحتكر شأن الاتصال به. . . إن

---

(١٢٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 45-46, para. 32.

هي إلا أمور استوردت من الخارج في ما بعد؛ أي أنها كانت بضاعة يهودية سليلة(١٢٤). وعلى التحقيق، فإنه «قامت الكنيسة على أنقاض دعوى المسيح وضد تعاليمه إلى حوارييه»(١٢٥)؛ وذلك بحيث عوضت الأشياء بالرموز واستبدلت القصص بالوقائع وبالصيغ والمناسك والطقوس هي أنابت عن بالحياة. بينما كانت المسيحية الحقة قد نهضت على عدم إلقاء البال إلى العقائد والعبادة ورجال الدين والكنيسة واللاهوت(١٢٦). ومن ثمة، صار تاريخ المسيحية تاريخ سوء الفهم المتنامي المتزايد للرمزية الأصلية البدئية. وبقدر ما كانت المسيحية تنتشر في صفوف الجماهير الواسعة الفظة البعيدة عن الظروف الأولى التي أنشأتها، تم تبسيطها وإضفاء طابع فظ عليها؛ وذلك بحيث أذابت في بوتقتها كل العقائد والطقوس الباطنية السفلية التي كانت مستترة في الإمبراطورية الرومانية(١٢٧). وهكذا، فإنه بعدما كانت المسيحية نزعة مسالمة بوذية، قام القديس بولس (ما بين ٥/ ١٥ - ٦٧) بمصالحتها مع التنظيم السياسي. فكانت أن عملت ـ وهي الضحية ـ على الشروع في خوض الحروب وإدانة المخالفين وتعذيبهم وتنظيم محاكماتهم وكراهيتهم... وكان أن رافقت ذلك بدعة استحداث طقوس باطنية سرية ـ وثنية الأصل والمنشأ ـ قامت على القول بصلب الإله وطلب شرب دمه والاتحاد الصوفي بالضحية، كما استحدثت للغاية نفسها عبادات ومناسك جديدة مناسبة(١٢٨). ذاك كان مفتتح عهد المسيحية المستحدثة التي ما أنشأها يسوع المسيح وإنما القديس بولس. آنها صارت المسيحية إرادة قوة بحيث جيشت الجيوش، محولة الإله، الذي كانت تقول إنه إله السلام والمحبة والوئام، إلى قائد للقوات المسلحة، وصيّرت الدين إلى دولة دينية؛ أي صارت ماكيفيلية سياسية(١٢٩). بهذا تحول المسيحي إلى نقيضه: كان متوحداً أعزلَ، فصار مواطناً وجندياً وقاضياً وعاملاً وتاجراً وعالماً ولاهوتياً وقساً وفيلسوفاً ومزارعاً وفناناً ووطنياً وسياسياً وأميراً... صار يمارس كل أمر نبذه في ما قبل: الدفاع عن النفس، والتقاضي، والعقاب، والتمييز بين الشعوب، والازدراء، والتعصب... وهكذا أنشئت الكنيسة بما

(١٢٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 174, para. 360, p. 174.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٣، الفقرة ٤١٩.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٤، الفقرة ٢٠٤.

(١٢٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 50, para. 37.

(١٢٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 187-188, para. 390.

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٤، الفقرة ٤٢٢.

هي معاداة المسيحية الأولى والعودة إلى ما كان المسيح من ذي قبل قد دعا إلى انتباذه واعتزاله[١٣٠]. وبالجملة، أفلحت المسيحية المتأخرة في تلبية حاجات الغوغاء والسفلة الوثنية؛ من ديانات أراذل الناس والنساء والعبيد والفئات الدنية، القائمة على التأميل في حياة أخرى والترجية بها، وعلى دموية التضحيات ونشدان الغفران بما هو من أساطير الأولين المقدسة، والتنسك القائم على نكران العالم... فإذا بانتظارات السوقة الوثنية تنشئ المسيحية أساسها: الإيمان بخلود النفس، والاعتقاد في اليوم الآخر، وقيام تأويل للعالم على مفاهيم شأن «العقاب» و«التكفير» و«نزع الطابع الإلهي عن الإنسان» بدل ترقيته إليه؛ وبالتالي قيام مهواة سحيقة بين الخالق والخليقة لاتملأها سوى المعجزة القائمة على حقارة الذات، وإنشاء عالم متخيل مرضي بدل السعادة البوذية المتحققة على الأرض، وقيام تراتبية كنسية عناصرها: رجال الدين ولاهوت وتعبد وقداسات؛ أي كل ما عمل المسيح على إبطاله وتبديعه والكف عن الاستنان به[١٣١].

ها قد انتصب الوهن قوة، أو قل: إن الوهن رام التسيد فكان له ما أراد. وهكذا، بعدما كانت المسيحية، أصلاً، ثورة فردية على البيعة اليهودية لم تكن لتحتمل فكرة «الأحبار»، وبعدما كان المسيح قد تمرد على «الأخيار العُدَّل» وعلى «قديسي بني إسرائيل» وعلى «تراتبية المجتمع»، وبعد أن كان تمرد على أهل الحظوة والامتيازات من ماسكي النظام والناموس، كافراً بالقوم العليين؛ أي بمريدي القوة الجبابرة؛ ها قد تحولت المسيحية ذاتها ـ معتمدة على الرعاع والأراذل ـ إلى أن صارت الوهن الذي يريد الاستقواء والتسيّد والاستقدار. وما التاريخ الوسيط بأكمله، بكنيسته الكاثوليكية التي شكلت فئة قسّيّة متسلطة متسيدة، وبلاهوته العقدي المنير لشؤونه، إلا الشهادة على ذلك. ففي عمل الكنيسة، طيلة العصور الوسيطة، المتمثل في أفعال «الترويض» و«التدجين» و«التخليق» و«التهذيب»، عمدت الكنيسة إلى تحويل جمهورها من «دوابّ» و«بهائم» إلى «قوم متحضرين»؛ متوسلة بساطاً إلى ذلك فعلي «التحضير» و«الإمراض»، كما عبرت عن رغبة دفينة في الإساءة إلى الكائن الإنسي، وعن مضمراتها العدوانية وقيمها المتوحشة المتمثلة في ترويض الإنسان القوي، وذلك بتعذيبه وترهيبه وتخويفه إن جسدياً أو

(١٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥، الفقرة ٤٢٥.

(١٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٦-١٨٧، الفقرة ٣٨٩.

أخلاقياً[١٣٢]. ولئن كان الدين، بما فعل «تخليق»، يقتضي اجتثاث النوازع الحسية وحقارة الجسد، وكان أحياناً أداة قياس دقيقة ضرورية للطبائع الجموحة الجنوحة التي لا تعرف معنى للاعتدال وليس لها إلا أن تجنح إلى أن تصير طبائع فاسدة أو خنازير أو تجنح، بالضد من ذلك، إلى الزهد والنسك، فإن معتقدات المسيحية تجاوزت الحد، وتحولت إلى سجون كبرى ودور حمقى ومجانين[١٣٣].

٣ ـ الإنسان الديني النهضوي

إن المحاولة اليتيمة التي شهدت على جرأة الرغبة في قلب القيم المسيحية ـ ومن ثمة قلب قيم الإنسان الديني المسيحي المريض ـ إنما مثلتها حركة عصر النهضة: فهذه الحركة العظيمة كانت محاولة نسف توسلت كل الوسائل والنوازع الممكنة المتاحة لنصرة القيم الضدية؛ نعني القيم الأرستقراطية. . . والحال شهد على أنه من قبل ما ثبت أن حدث أبداً أن كان ثمة هجوم أكثر نسقية واكتساحاً ومباشرة وشراسة موجّه إلى قلب العدو يريد أن ينسفه نسفاً. ولقد وجهت الضربة إلى المحل الأكثر حساسية؛ أي إلى معقل المسيحية ذاتها ومدار رحاها ـ روما مركز البابوية ـ حيث أقامت النهضة بدل قيم الوهن قيم الصحة، مولجة هذه القيم إلى قلب النوازع والحاجات والرغبات الأساسية لأولئك الذين كانوا يعتلون سدة الحكم: لقد صار سيزار بورجيا (César Borgia) (١٤٧٥ ـ ١٥٠٧) ـ وما أدراك ما سيزار بورجيا! ـ البابا نفسه. ألَا ما أشد التاريخ مكراً: ألد أعداء الكنيسة انحرافاً يعتلي في منصب البابا!

بيد أن حال ثورة النهضة العظيمة، شأنه شأن كل لحظات التاريخ العظيمة التي كانت تنضح قوة، لم يدم طويلاً. إذ سرعان ما تم استئناف النسخة الوهنة من الديانة المسيحية، بل أوهن منها وأسقم ـ تلك كانت حركة الإصلاح الديني. وهي على التحقيق وهن الوهن وضعف الضعف. ذلك أن النسخة البائدة من المسيحية، وإن سعت إلى توهين الإنسان، فإنها بنت تراتبية كنسية قوية مهابة الجانب. أما هذه فإنها عدمت روح التراتب. أكثر من هذا، إنها

(١٣٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 33, para. 22.

(١٣٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 203, para. 541.

هي التي أزرت بالنهضة واطرحت، ومن ثمة، أفقدت النهضة قوتها، وأوقفت نموها وانتشارها. ذلك أن القس الفاشل ـ مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٦٤) ـ إنما تمرد، إذ هو تمرّد على الكنيسة، على روما، ولا سيما على حركة النهضة، وذلك بدل أن يدرك حقيقة أمرها ويستوعب الحدث الجسيم الذي أتت به والانتصار الذي كسبته ضد المسيحية وحققته في عقر دارها. ذاك أن نيتشه تساءل: كيف أمكنت السيطرة على مثال النهضة وما قام عليه من مضادة المسيحية، ومن تبنّي فضيلة عن الخلاق بمعزل، ومن سعي إلى تحقيق طراز الإنسان الأعلى؟ وكان الجواب الذي اهتدى إليه بعد طول إمعان: إن ذاك الجرم إنما تم بإيعاز من الحركة البروتستانتية[(١٣٤)].

والحق أنه لو تؤملت هذه الحركة، لظهر أنها كانت إزراء بمكاسب الكنيسة الرومانية، التي قادها أناس أشداء أقوياء، والمتمثلة في أخذ الكنيسة الطبيعة الإنسية مأخذ الظنة والتهمة؛ وبالتالي السعي إلى ترويضها، مع حمل الناس على النظر إلى الوجود بما نظرت إليه؛ بينما عمل القس المسيحي الجديد ـ لوثر ـ على تحقيق مطالب الطبائع العامية الفجة السطحية[(١٣٥)]. وهو إذ قَرَّب الإنجيل من العامة إنما سعى إلى إنشاء طبقة نسكية كونية، مثبتاً عداءه وكراهيته وغيرته من الطبقة الكنسية القوية[(١٣٦)]. ولهذا، كانت حقيقة البروتستانتية الإعلان عن تحرر النوازع الغليظة الفظة التي تميز الدابة البشرية من الكبح، وسعيها نحو الاستئثار بالسلطة، متمحلة لذلك مفاهيم خداعة؛ شأن «الذاتية» و«الحرية الإنجيلية» (وقد ذكرنا نيتشه ههنا أن لوثر كان فلاحاً فظاً عديم الثقافة). وقد سعت هذه النوازع إلى التسيد والتسلط والسطو والنهب، يذكي غلها هذا الموجّه لها حقدها على ثروات الكنيسة[(١٣٧)]. وبهذا تبين أن ليس فساد الكنيسة ـ وأنى لنا بالحديث عن فسادها والعهد كان عهد سيادة النهضة المحتفية بالحياة لا البابوية المزعومة؟ ـ هو الذي أدى إلى ظهور حركة الإصلاح، وإنما ذاك كان ذريعة متمحلة وعاذرة منتحلة. . . إنما الحقد هو الذي فعل فعلته[(١٣٨)].

---

(١٣٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 111, para. 10 [4].

(١٣٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 249, para. 350.

(١٣٦) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, pp. 431-432, para. 4 [261].

(١٣٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 266, para. 7 [5].

(١٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 26, para. 9 [22].

٤ ـ الإنسان الديني الحديث

غير أنه ربما لم تكن الحركة البروتستانتية سوى آخر رجفة زفرت بها المسيحية المريضة منذ زمن طويل. ما كانت إحياء، وإنما هي إماتة كانت. ذلك أن عهد الحداثة حكم على الديانة بالاحتضار. ولئن نحن سلّمنا بأن ما يميز عصورنا الحديثة ـ وهو الأمر الذي لا يشفع لها بقدر ما يلزمها ـ هو الوعي، لكن لعل أهم ما يلزم أن تكون قد وعته إنما هو مرض الديانة التي ورثتها. إذ «من العار أن يبقى إنسان اليوم معتنقاً الديانة المسيحية»: ها هو قد صار يقرف اليوم مما كان يسمى «الحق»، صار يقرف من أن يسمع قساً يتلفظ بذاك الاسم. لقد صار إلى الوعي بأن ما من لفظ يلفظ به لاهوتي أو قس أو بابا، وما من جملة ينبس بها، ما كان من شأنه أن يخطئ وحسب، بل إنه ليغالط ويدلّس ويمكر. فما عاد بمكنته أن يكذب عن «براءة» أو عن «غير وعي». لكن الناس صاروا يعلمون أنه ما عاد ثمة «إله»، ولا «مذنب» ولا «شفيع»... إن هي إلا أكاذيب اختلقت اختلاقاً، مثلما صاروا يعلمون أن مفاهيم؛ شأن «اليوم الآخر» و«يوم الحساب» و«خلود الروح»، إن هي إلا أدوات تعذيب نفسية لجأ إليها القس بغاية الترهيب. وكل ما بقي للإنسان اليوم هو أن يسلو عن هذه الأمور، وذلك بأن ينصرف إلى شؤونه الخاصة، وأن يفخر بزوال عهد الرهبة. فما عاد بمكنته أن يدّعي أنه لا يزال مسيحياً في زمن الحداثة[١٣٩].

وحتى إن بدا أحياناً أن المسيحية لا تزال ضرورية، فإن ضرورتها لا تخلو من أحد أمرين: إما هي ضرورة ترويضية لمن لا زال فظاً غليظ القلب ـ وفي ذلك الشهادة على أن ضرورتها صارت ضرورة مرضية لا حيوية: فهي لا تزال توافق الطابع المرضي لبعض فئات المجتمع ولطرازات من البشرية بأكملها... هي الديانة التي يجمع عليها كل المنحطين والتي لا تجد من الأقوياء من لا يزال يؤمن بها... لم تعد إلا نازع المريض الذي يتمرد على الممرض المداوي له المخلص المحرر[١٤٠]. وشكل ثان لاستمرار المسيحية في زمن الحداثة هو شكل غير مسيحي؛ أو قل: هو شكل المسيحية الأولى يطوي ارتداداً قرابة ثمانية عشر قرناً. وهو شكل يقتضي ضرباً من القدوة بحياة السيد المسيح والحذوة، مدارها على التفرد عن الخلق والكف عن الفعل

(١٣٩) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 51-52, para. 38.

(١٤٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 193, para. 399.

الذي يلزم صاحبه بالانغمار في الحياة العامة. وإنها للمسيحية التي لا عقيدة لها ولا إله شخصياً ولا ذنب ولا خلود نفس ولا شفاعة ولا إيمان، ولا حاجة بها إلى أية ميتافيزيقا، ولا إلى أي مناسك أو معارف مسيحية. إنها ضرب من الممارسة والمزاولة، وليست بالمذهب ولا العقيدة. وإن للشأن فيها أن تعلّمنا كيف نسلك ونتصرف، لا ما ينبغي علينا أن نعتقد وبه نوقن. فالمرء الذي يقول اليوم: «إنني لا أريد أن أنخرط في سلك الجندية، ولا أعير اهتماماً لشؤون المحاكم، ولا أريد أن أصير رجل شرطة، ولا أريد أن أقدم على فعل كل ما من شأنه أن يشوّش على هدئي الداخلي ولو اضطرني الأمر إلى المعاناة من جراء ذلك الموقف ـ فلا شيء أقدر على أن يحفظ عليّ سكينتي سوى المقاساة نفسها»؛ ذاك رجل تنصر وتمسح[١٤١]. والشيء بالشيء أذكر؛ فإدانة الملكية والربح والقومية والطبقية والتراتبية والمحاكم والشرطة والدولة والكنيسة والتربية والفن والمؤسسة العسكرية، بما هي أمور فاصلة عن السعادة مانعة وأخطاء وحبائل وزينة الدنيا التي يسوّلها لنا الشيطان ويدينها الإنجيل ـ تلك هي المبادئ الاشتراكية وقد انفضح طابعها المسيحي. فوراءها يختفي الدافع نفسه الذي كان وراء المسيحية: مراكمة الغل على السادة. وما الاشتراكية إلا يسوعية دنيوية، وما هي إلا دنيوية للمسيحية[١٤٢]. ولذلك، فإنه لا غرابة إن كان روسو مسيحياً بهذا المعنى، وذلك بسبب حبه الفقراء والنساء، وقوله بسيادة الشعب[١٤٣]. ولا غرابة أن تشكل الثورة الفرنسية استمراراً للمسيحية، وذلك بما سعت إلى حكم البسطاء وتحقيق مملكة السماء على الأرض[١٤٤].

ثالثاً: أفول الإنسان الديني

لِمَ صار الحديث عن «أفول الإنسان الديني» في عهد الحداثة أمراً ممكناً؟ التحقيق في هذا أن عماد نظيمة الدين المسيحي وقطب رحاها ـ الاعتقاد في فكرة «الإله الأخلاقي» ـ قد ولى وأدبر. هذا مع العلم السابق أن في حياة هذا الإله حياة الدين، وأن في مماته مماته. والحال أن نيتشه لا يفتأ

(١٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٧ ـ ١٧٨، الفقرة ٣٦٩.
(١٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، الفقرة ٤٣٥ وص ٢١٣، الفقرة ٤٣٣.
(١٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٠، الفقرة ٤٣٦.
(١٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٠ ـ ٢١١، الفقرة ٤٣٧.

ينبئنا بخبر «موت الإله»[١٤٥]: سواء أقصد به «الإله الأخلاقي المسيحي»، أم «إله الفلاسفة المسيحيين» الذي تصوروه ورسموا معالمه ومعارفه بلاهوتهم المعلوم. وهو «ممات» لا يمكن التخبر عن أمره والافتطان إلى حقيقته إلا بالتأصيل له في فكر نيتشه. وما هذا بالأمر الممكن إلا بذكر ثلاث «حقائق» عالقة به منوطة: **أولها**؛ اعتقاد نيتشه في «تناهي» الآلهة. إذ على الآلهة أن تموت في يوم من الأيام طال أمدها أم قصر. فما الآلهة عن الموت في صون، ولا الموت على الإنسان بحكر. إنما الآلهة ما فتئت تموت عبر التاريخ، شأنها أن ماتت في الفائت، وهي تموت في الحاضر، وإنها لمائتة في الآتي. **ثانيها**؛ أن من شأن الآلهة أنها إذا ماتت فإنها «تموت بأسباب متنوعة». وليس يعني هذا أن كل واحد منها يموت بسببه المخصوص له، وإنما مفاده أن أسباب موت الإله الواحد الأصل فيها أن تكون متنوعة[١٤٦]. **ثالثها**؛ ليس من شأن «موت الإله» من الآلهة أن يفيد دلالة اختفائه التام النهائي، وإنما من شأنه أن يدوم ظله الدوام؛ مثلما ظَلّ ظِلّ الإله بوذا مشاهداً في كهفه لقرون مديدة. فديدن البشر أنه عندما «يموت» إلههم فإنهم يظلون يرون طيفه في

(١٤٥) كان مفكرو الإسلام على دراية كبيرة بهذه الفكرة الغريبة سليلة الديانة النصرانية. يكفي أن نقتطف، في هذا المقام، رأياً ورد لإمام الحرمين الجويني في إطار الرد على النصارى، جاء فيه على وجه الخصوص: «ثم نقول للنصارى: قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل، فما قولكم فيه وهو على الصليب؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً أم كان ناسوتاً محضاً؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتاً، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله، إذ المسيح إله مطلق عندهم. ومن ضرورة إطلاق ذلك: القول بموت الإله. وهذا هو الانسلال من الدين بالكلية». انظر: أبو المعالي الجويني، **الشامل في أصول الدين**، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ص ٣٥٦. هذا مع سابق العلم، أن إيرادنا لمثل هذه الآراء في «موت الإله المسيحي» داخل ضمن إطار «آداب نقل آراء الغير» كما أوردها هو، وذلك على أساس الضابط الذي وضعه العلامة عبد القاهر الجرجاني لما عرض لمسألة رواية الأشعار، في كتاب **دلائل الإعجاز**، وألمح إلى الآراء الداعية إلى الزهد في رواية الشعر وحفظه وذم الاشتغال بعلمه وتتبعه، فعقّب بقوله: «هذا، وراوي الشعر حاكٍ، وليس على الحاكي عيب، ولا عليه تبعة، إذا هو لم يقصد بحكايته أن ينصر باطلاً، أو يسوء مسلماً، وقد حكى الله تعالى كلام الكفار». انظر: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩)، ص ١٢.

(١٤٦) «Hors servic,» dans: Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, collection folio essays; 8 (Paris: Gallimard, 1985), p. 316, and

فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٢٨٩.

كهوفه يستخفون بسره[147]. وإن نيتشه ليدعونا إلى محاربة الطيف محاربة الشخص، لتعالقهما ولكون الطيف لا يقل خطورة من الذات[148]. هذا مع متقدم العلم أن ليس المقصود بالطيف هنا سوى الميتافيزيقا التي موتها أشد صعوبة وتمنّعاً من موت موضوعها[149]. وإن الكثير من الناس لم يدركوا بعد أثر هذا الموت. ولذلك قال المخبول الذي بلغ الآخرين بنبأ موت الإله الأخلاقي المسيحي: «جئت قبل الوقت وما حان وقت مجيئي بعد ـ وهذا الحدث الجلل ما زال يشق طريقه إلى الآذان ولما يسمع به البشر بعد»[150]. فإن نحن تبينّا هذه الأمور جميعها، تبينا معها الأوجه التي اتخذها «موت الإله الأخلاقي» خاصة، و«موت الدين المسيحي» عامة في فكر نيتشه. فلنعرض لها بشيء من التفصيل.

لعل إحدى أقدم الإشارات إلى فكرة «موت الإله الأخلاقي» و«موت إله الفلاسفة» في فكر نيتشه؛ بما هي الإلماعة إلى «اختفاء المقدس» و«أفوله»، نعثر عليها في إلماحته إلى «موت الأساطير اليونانية»؛ وذلك في مؤلف **مولد التراجيديا** (١٨٧١). فههنا يلاحظ نيتشه ظاهرة «موت الأساطير»، وذلك بالنظر إلى الشأن الذي اتخذته الروح التاريخية التي سادت في الأزمنة اللاحقة. والسبب في ذلك الموت عنده، إعمال قدماء اليونان للنقد التاريخي في الروح الأسطورية وإجراؤه فيها وتمشيته عليها، وقرارهم تحويل حلم شبابهم الأسطوري إلى تاريخ لهم صيّروه مفترضاً على أنه مبني على وقائع تاريخية وما شأنه أن يكون كذلك. بهذا «تموت الديانات» عندما يعمد أهلها إلى نقل معطياتها الأسطورية ـ التي من شأنها التلقائية الحالمة ـ إلى حال النظر والتاريخ والوقائع، وعندما تصير لاهوتاً يناقش هذه الأساطير ويعقلها، وذلك بينما الأصل فيها أن تكون حياة الشعب غير العاقلة ولا الواعية. فإن هي عقلت فقدت سرها، ومن ثمة عدمت هي هالة قدسيتها. ههنا تم موت المعنى الأسطوري واستعيض عنه بادعاء تمكين الدين من أساس تاريخي متين. وعلى الرغم من أن الموسيقى هبّت لبعث الروح في الدين المحتضر ـ وذلك بمحاولتها إكسابه عمقاً جديداً وتعبيراً مستحدثاً، عملاً بالرغبة في إحياء العالم

---

(١٤٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 137, para. 108.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٧، الفقرة ١٠٨.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧، الهامش ١، ص ٣٥٦.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠، الفقرة ١٢٥.

الميتافيزيقي المترنّح ـ فإنه بعد هذا الوميض الأخير الذي عد بالنسبة إلى الدين بمثابة نقاهة بطل جريح، خمدت روح الأسطورة وأفلت وجفّت أوراقها[١٥١]. والشاهد على ذلك، أنها صارت موضع سخرية في الكوميديا اليونانية التي أعقبت التراجيديا وسدت مسدها. لقد لمع وميض احتضارها على يدي المؤلف المسرحي اليوناني يوريبيدس (حوالى ٤٨٠ ـ ٤٠٦ ق.م) الجافتين، فكان أن خرّت صريعة ميتة عنيفة أليمة، وكان أن استعيض عنها ببديل مسيخ[١٥٢]. ولذلك كان عهد يوريبيدس عهد «أفول الآلهة». وما كان أشعره بذلك الأمر، وما كان أدركه به[١٥٣]! ذاك هو العصر الذي سماه نيتشه «عصر التنوير اليوناني». وهو العصر الذي لم تعد فيه الآلهة اليونانية سوى أشباح[١٥٤]. أكثر من هذا، إن التراجيديا نفسها، التي هبت لإحياء الأسطورة، سرعان ما لقيت المصير نفسه الذي لقيته منجودتها، تاركة بذلك فراغاً مهولاً. لقد ماتت الأسطورة ومعها مات الشعر. وإنه لموت دوّى صراخه في أرجاء العالم الإغريقي، حتى سمع له صراخ كذاك الذي سمعه النوتيون في أحد الأيام: «مات رب الأرباب مات!» «le grand Pan est mort!». بل إن مخطوطات نيتشه الأولى (١٨٦٩ ـ ١٨٧٢) تشير إلى معالم ومراسم مسرحية أنشأها حول مأساة المفكر اليوناني أمباذوقليس تدور على موضوع تواري الآلهة واختفائها. وفيها ترديد لصرخة موت الإله، وإشارة إلى صمت الإله، وامتناعه عن الإجابة عن أسئلة الحكيم، وفيها إلماعة إلى النقمة وقد اتخذت صورة اجتياح الطاعون للمدينة، وفيها تصوير لملاقاة الفرد مصيره التراجيدي في عهد موت الآلهة، وذلك بإلقائه نفسه في فوهة بركان الإثنا[١٥٥].

ما دلالة «موت الأسطورة»؟ من المعلوم أن الأسطورة كانت تشكل مختصر العالم وخلاصته. فهي التي كانت تضطلع بدور تقديم دلالة للحياة وصراعاتها، وهي الأساس الذي كانت تنهض عليه الدولة؛ وبالتالي كانت هي

(١٥١) Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), p. 75, para. 10.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٦، الفقرة ١٠.

(١٥٣) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*; traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac], oeuvres philosophiques complètes; t. 1 (Paris: Gallimard, 1977), tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 174, para. 1 [59].

(١٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٧، الفقرة ٥ [١١٠].

(١٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣، الفقرة ٧ [١٥] وص ٢٤٩، الفقرة ٥ [١١٦].

العنصر الجوهري الخلاصي(١٥٦). ولذا فإنه إن هي فقدت الأسطورة، فإن الثقافة فقدت طاقتها ومقدرتها وشلت وانفرط عقد وحدتها الذي كانت الأسطورة تشكّل لحمته وسداه، ونشأ عن ذلك إنسان مجرد فاقد للأساطير الموجهة له في الحياة وتربية مجردة وقانون مجرد ودولة مجردة... وحضارة فاقدة لأصل ثابت مقدس...

والحال أن سبب موت الأسطورة، كما ألمعنا إلى ذلك من ذي قبل، هو ظهور الكوميديا. لكن الحقيقة تقتضي منا القول: إن الروح السقراطية هي التي دمرت الأسطورة. فالروح السقراطية هي «مدمرة الأساطير». وإن سقراط لهو «قاتل التراجيديا»؛ وذلك بتغليبه الوعي ـ وقد اتخذ ههنا صورة «الجدل» ـ على اللاوعي، وتغليبه الانتقاد العقلاني على الابتداع اللاعقلاني(١٥٧). ولعل ما يثير في إعلان نيتشه عن «موت الأساطير» مقاربته بين عهد التنوير اليوناني وعهد الحداثة، وذكره أن هذا العهد؛ مثله مثل سالفه، هو عهد موت الأساطير والانتقال من الإنسان الأسطوري المندمج في محيطه الذي يحيا في عالم ذي معنى، إلى الإنسان المجرد المنفصل عن لحمة معنى وجوده وسداه... مما فسر، في نظره، أمرين أساسيين: أولاً؛ طغيان الروح التاريخية في زمن الحداثة النباشة عن الماضي التي تفتش في الحقب الماضية وتنبش محاولة إخراج جذورها وأصولها؛ مثبتة، بالسلب، فقدانها سنخها الأسطوري المغذي وثديها الأمومي(١٥٨). وثانياً؛ اكتفاؤها بالاغتذاء بفتات مختلف الحضارات، وما عثرت على ذي الأصل وإنما اكتفت بأمر «الاغتذاء بالابتئاس». وفي هذا أول نقد للحياة الحديثة بما «صارت وجوداً فاقداً للأساطير... وصارت توجهها المفاهيم (المجردة)». وإن فقدانها لـ «الموطن الأسطوري» تم بأثر من النزعة التفاؤلية السقراطية عدوة الحياة والفن(١٥٩). كما إن ما يثير في كلام نيتشه عن «موت التراجيديا» اعتباره أن ديانة أوروبا الحقة ليست هي المسيحية وإنما هي الأساطير اليونانية والجرمانية؛ مشدّداً على أن الديانة المسيحية القائمة ديانة اصطناعية مفروضة... وأن الحداثيين محكوم عليهم إما بالموت بسبب هذه

---

(١٥٦) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 153, para. 23.

(١٥٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 168, para. 1 [43].

(١٥٨) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 153, para. 23.

(١٥٩) «Fragments d'une étude projetée sur la tragédie et les esprits libres, 22 septembre 1870,» dans: Ibid., p. 161, para. 24.

الديانة أو أن تموت بسببهم. هذا مع متقدم العلم أنه آمن بقول قدماء الجرمان: «كل الآلهة ذائقة الموت»[١٦٠]، ومع إضافة أن العلم الحديث مارس دور التمويت هذا[١٦١].

والحال أن الواقف على نصوص نيتشه اللاحقة في شأن «موت الإله الأخلاقي»، إن هو وقف على الظاهر ما تجاوزه إلى المستكنّ، لاحظ أن نيتشه بعد أن كان لسان حاله يعلن أسفه على موت الآلهة وحنينه إلى إحيائها، حتى ينهي عهد الإنسان المجرد ويبدي عهد الإنسان المشخص، صار يستعجل هذا الموت، بل جعله نبوءته وصيّره أعظم حدث شهدته العصور الحديثة، بل رغّب فيه: أَوَليس هو القائل على لسان زرادشت: «لقد ماتت جميع الآلهة، ونحن نريد الآن ظهور الإنسان المتفوق. ولتكن هذه إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة»[١٦٢]. والحق أن الأمر بالمعتبر. فالمعلن عن موته ههنا ليس الأسطورة، لا ولا الألوهة الوثنية القوية الثرية، وإنما هو «إله المسيحية». أكثر من هذا، إنه «إله بولس». ومن أماته؟ القديس بولس نفسه، وذلك لأن الحق يقتضي منا ملاحظة أن: «الإله الذي اختلقه بولس نفي للإله» «Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio». ذلك كان المصير المحتوم لذلك «الإله الذي ابتدعه بولس بحسب مقياسه»[١٦٣]. وهو الإله الذي يسميه نيتشه تارة «الإله المسيحي»[١٦٤]، وتارة «الإله القديم»[١٦٥] ـ في قوله: «فليعلمنّ أن الإله القديم الذي كانوا يعبدونه من قبل قد مات»[١٦٦]. وبحسب موقفه من الفلاسفة، فإنك تراه ينعته أحياناً ـ مقتفياً في ذلك أثر المفكر الفرنسي صاحب كتاب **الخواطر** باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) الذي قابل بين «إله الفلاسفة» و«إله إبراهيم وموسى وعيسى»؛ أي «إله الأنبياء» ـ بنعت «إله

(١٦٠) Nietzsche: *La Naissance de la tragédie*, p. 249, et *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 248, para. 5 [115].

(١٦١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 235, para. 5 [57].

(١٦٢) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ١٠٦، و «De la prodigue vertu,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 104.

(١٦٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 64, para. 47.

(١٦٤) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 153, para. 34 [5], et *Le Gai savoir*, p. 238, para. 343.

(١٦٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 237, note 1, p. 238, para. 343, and p. 375.

(١٦٦) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٨٧، و «Hors servic,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 314.

الفلاسفة»؛ على نحو حديثه عن إله اسبينوزا الذي نسج العالم وأنشأه من ذاته وجرّده منها، أو إله كانط الضعيف الشاحب، أو إله هيغل نسيج العالم المطلق[١٦٧]، وتارة بنعت «عدوّ الفلاسفة» (فولتير)، أو «أكبر عدو للفلاسفة»[١٦٨]، وتارة تجده يتحدث عن «ألوهية الانحطاط» ـ تلك الألوهية التي أخصيت منها الفضائل والنوازع الرجولية؛ أي «إله الضعفاء والوهناء». وبالجملة، لا تهم الذات هنا قدر ما تهم الصفات: ما عبده الناس تحت هذا الاسم: أكان هو حقاً أمراً إلهياً شأنه القوة، أم كان بالضد أمراً مثيراً للشفقة والرحمة شأنه أن يضر بالحياة[١٦٩]. والحال أن وراء هذا الأمر واقعة: شأن الإنسان أنه خالق الإله، وما كان الأمر بالضد. حدِّثني عن أي إله تعبد أقلْ لك من أنت. ولو تؤمل تاريخ هذا المخلوق الإله لأمكننا أن نميز فيه الانتقال من إله إسرائيل ـ القوي الجبار المهيمن المتكبر ـ إلى إله المسيحية الوهن الضعيف، وذلك في دلالة على انتقال الإنسان من القوة إلى الوهن. وهو انتقال ما دل أبداً على تقدم ـ مثلما ادعت المسيحية ـ وإنما هو بالضد دل على انتقال من إله وشى بالحياة الصاعدة؛ أي عكس كل أمر قوي عظيم جسيم جليل ترجمت عنه صورة إله مهيمن متجبر، إلى الحياة النازلة؛ حيث صار الإله واهناً باهتاً؛ إله الضعفاء والمذنبين والمرضى والوهناء. وإنه لإزراء بمفهوم «الألوهية» و«الإله». فكلما كان الإله إلهاً قومياً كان أقوى، ومتى صار إلى العالمية صار إلى ضعف. وإنه لإله الظلمات والجهالات الذي صار «شاحباً» و«ضعيفاً» و«منحطاً»، وذلك لدرجة أنه صار موضعاً لتحكمات الميتافيزيقيين الذين ضربوا عليه حبائلهم؛ وإنه ليحتضر[١٧٠]. وبالجملة، إن دلالة «موت الإله الأخلاقي المسيحي» مدارها على فقد الاعتقاد في الإله المسيحي[١٧١]. أما المقدس ذاته، أو قل: الشأن الإلهي على النمط الوثني، فإنه لا يزال حياً يرزق لا يموت، بل إنه بالمكنة تشبيبه على الدوام...

ولئن ساغ لنا الآن الحديث عن فكرة «موت الإله الأخلاقي المسيحي»، أو «موت إله الفلاسفة» في فكر نيتشه، للاحظنا، أول ما لاحظنا، تنوع سياقات

(١٦٧) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 28-29, para. 17.

(١٦٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 237, note 1 and p. 375.

(١٦٩) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 64, para. 47.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٨-٢٩، الفقرة ١٧.

(١٧١) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 237, para. 343.

ورودها. فالإعلان عن هذا الموت قيل باعتبارات عديدة: باعتبار المعلن عنه، والسبب لذلك، وحامل مسؤوليته الجسيمة... وهكذا نجد هذا الموت المشكلة تارة يعلنه «الممسوس» أو «المخبول» الذي يحمل مصباحه نهاراً جهاراً صارخاً: «أين الله؟ إني أبحث عن الله!». وإننا لنجد في مخطوطات نيتشه ما يشي بأن المخبول هو زرادشت نفسه ولا أحد غيره. فهو المعلن عن «موت الإله»(١٧٢). بل الأغرب من هذا أن يعلن عنه الشيطان نفسه كما أبلغنا بذلك زرادشت: «وقد سمعت الشيطان يقول أخيراً: «مات الإله»»(١٧٣).

وباعتبار فاعل الفعل الفضيح تباين الإعلان عن الموت بين التنكير والتعريف. إذ قد يرد بصيغة تنكيرية: «مات الإله! لكن يا ترى من قتله؟ إن هذا الإحساس بقتل أقدس الأقداس وأقوى الأقوياء ليلزم أن يقع وقوع الصاعقة على المتوحدين المعتزلين... وإنها لكبيرة الجرائم! إننا لنوقظ القتلة! أنى للقاتل بأن يسلو! أم كيف له أن يطهّر نفسه من فعلته!»(١٧٤)، كما قد يرد بوفق صيغة «نحن» الغمرية. إذ يعلن المخبول: «لقد قتلناه ـ أنتم وأنا! كلنا قتلته»، أو يقول في موضع آخر: «مات الإله، ونحن الذين قتلناه. فأنى لنا بما نعزي به أنفسنا ونُسلِيَها معشر قتلة الإله!». وقد نجد من يحمل زرادشت مسؤولية الجناية، فيخاطبه: «أنت يا قاتل الإله». كما نجد زرادشت نفسه ينسب إلى «أقبح الناس وأذمهم»؛ أو قل «الإنسان البغيض»، فعل التمويت: «لقد عرفتك يا هذا، فأنت من قتل الإله»، وإن المتهم ليقر بجرمه: «أنا من قتل الإله»(١٧٥)!

وباعتبار أسباب الموت، نلفي ههنا تداخلاً. لأن الحق أن «من شأن الأرباب إذا ما ماتت أن تموت بأسباب متنوعة. وعلى كل حال فأياً كان السبب، فإنه قد قضى»(١٧٦). من الأسباب ما ذكره «آخر البابوات» من أن تحوّل دلالة الإله من الإله الجبار المتكبر المهيمن ـ الذي كان إله المشرق ـ

---

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩، الهامش ٢ وص ٣٥٧.

(١٧٣) «Des compatissants,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 116.

(١٧٤) Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), p. 458, para. 12 [77].

(١٧٥) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 318, note 1and p. 487.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٣١٦، ونيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٨٩.

إلى إله الغرب المسيحي الرحيم المشفق الودود، عجل بخرفه وشيخوخته وتردّيه. فإله الوهن المتعب من إرادته ومن العالم «إنما قتلته رحمته وشفقته»[177]. ومن أغرب الغرائب أن يتوارد رأي آخر البابوات ورأي الشيطان الذي يقول: «لقد مات الإله، وما أماتته غير رحمته للعباد»[178]. ومنها أنه لربما قتل أبغض الناس الإله، وذلك لكثرة ما راقبه هذا الذي لم تكن لتغرب عنه خافيات النفوس ولا لتعزب عنه خفيات الصدور ومستكناتها: «إن إلهاً يرى كل شيء حتى الإنسان الأجدر به أن يفنى، وما يحتمل الإنسان مثله شهيداً»[179]. ومن أسباب موت الإله أيضاً «غموضه» و«انبهامه» وسوء فهم الإنسان لمسوغات «قراراته» حتى صار يصرخ: «أنقذوني من هذا الإله؛ فخير لي ألا يكون إله فأحتكم إلى مقدراتي. خير لي أن أصاب بالجنون، أو أن أقيم نفسي إلهاً»[180].

وباعتبار آثار إعلان موت الإله؛ نجد ثمة موقفين: موقف يعدّه «نذيراً»، وموقف يعده بالضد «بشيراً». فأما موقف النذارة فهو موقف النادمين المليئين بالحنين إلى عهد حياة الإله. وأهم ما توجس منه هؤلاء مجيء «العدمية». إذ بموت الإله صرت: «أينما وليت وجهك توليك المفازة»[181]. وذلك بحيث ما عاد يجلّ لا ظلّ ولا طيف ولا شبح ولا حتى العدم. كل شيء صار باطلاً وسدى وعبثاً، وكل شيء صار فارغاً نخباً هواء. وهي الظاهرة التي عبّر عنها نيتشه تعبيرات مجازية؛ شأن حديثه عن «إفراغ البحر» و«مسح الأفق» و«التطويح بالأرض» و«أفول الشمس»... كما استفسر عن أمرها الذي أشكل على الإنسان بتساؤلات مقلقة مزعجة مهيبة مريبة: إلى أين ندور الآن؟ إلى أين تقودنا حركة الأرض؟ أَوَتقودنا بعيداً عن كل الشموس؟ أَوَلسنا نتوه في عدم ليس من شأنه أن ينتهي؟ أَوَلسنا نشعر بالتوهان والمفازة والفراغ؟ وقد عبرت عن هذه العدمية مفاهيم؛ شأن «الفراغ» و«التيه» و«الظلام» و«البرد» و«الإعتام» و«الإظلام»

---

(١٧٧) المصدران نفسهما، ص ٣١٥، وص ٢٨٨ على التوالي.

(١٧٨) «Des compatissants,» p. 116, and

نيتشه، المصدر نفسه، ص ١١٦ (بتصرف).

(١٧٩) «Le Plus hideux des hommes,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 322, and

نيتشه، المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(١٨٠) «Hors service,» dans: Ibid. p. 316.

نيتشه، المصدر نفسه، ص ٢٩٠ (بتصرف).

(١٨١) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 318, note 1 and p. 487.

و«الاغتمام» و«الإفراغ» و«فقدان أقدس أمر وأقواه»، كما ترجم عنها الإحساس بالندم الذي استبد بالناس: أنى لنا بما نعزي به أنفسنا ونسلو نحن معشر كبار القتلة؟ من له بمسح هذه الدماء التي تلطخ أيدينا؟ أم أي ماء يمكنه أن يطهرنا ويزكّينا(١٨٢)؟ وفضلاً عن هذا وذاك، أبان عن الخوف من استبداد العدمية بالخلق إبداء الرهبة والشك والريبة، وقد بدا العالم القديم منهدّ الأركان، آفلاً فاقداً توازنه وثقة الخلق به، غريباً رثاً بالياً، كما بدت الآثار على العامة والسوقة وخيمة محزنة(١٨٣).

وما كانت تلك المواقف إلا العبارة عن وعي بما نجم عن «موت الإله»؛ من استبداد الحيرة والريبة بالناس، ومن حتمية أفول ما بني على الدين؛ نعني الأخلاق(١٨٤). فما من ثقل للأشياء إلا وبدأ في الانفقاد؛ بمعنى أن الأشياء صارت عن المعاني التي نسبت إليها بمعزل، صارت تعود إلى براءتها. وما الخفة سوى رمز البراءة، مثلما الرقص رمز الطفولة. وفي ذلك نهاية للإنسان الديني الذي ما فتئ يثقل الأشياء بالمعاني الدينية والقيم. فما عادت الآن تجارب الإنسان تشهد على طيبة الإله، ولا الأحداث التاريخية على عدالته، ولا الأفعال البشرية على أخلاق محايثة(١٨٥). ولقد أمكننا أن نمثل لهذه المواقف النادمة بكل المواقف التي ما زالت تستظل بظل الإله وتزور قبره؛ مثل موقف «الناقه» المتشافي من دائه الذي بعد أن أقر بموت الإله، فإنه «يذهب في منتصف الليل ليطوف بقبره». غير أن زرادشت نيتشه لا يرى في دموعه سوى «أثر العلة والجسم العليل»(١٨٦). كذلك هو موقف «آخر البابوات» بما هو موقف الإنسان الديني وقد غاب عنه الدين...(١٨٧).

أما الموقف الذي استبشر من النبوءة، فقد قرأ في النبأ ما يفيد البشارة، بل هو قرأ فيه ما يفيد مفتتح تاريخ جديد سمته السمو والعلو(١٨٨). فهذه

---

(١٨٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 149-150, para. 125.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٧، الفقرة ٣٤٣.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٧، الفقرة ٣٤٣.

(١٨٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 153, para. 34 [5].

(١٨٦) «De ceux des arrière-mondes,» dans: *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 43, and
ونيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٥٦.

(١٨٧) المصدران نفسهما، ص ٣١٤ ـ ٣١٥، و٢٨٨ ـ ٢٨٩ على التوالي.

(١٨٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 149-150, para. 125.

الصفوة، التي مثلها زرادشت، لم تر في موت الإله إعتاماً ولا إظلاماً، ولا هماً ولا حزناً، وإنما هي، بالضد من ذلك، رأت فيه النور والسعادة والسلوان والفرح والراحة والبدوّ الجديد والإصباح. . .وإن قلبها لمفعم بالعرفان لهذا الحدث مسرور، وذلك بعد أن انقشع الأفق وانجلى. ههنا نلاحظ اللجوء إلى إعمال استعارات ضادّت الاستعارات التي أعملها المخبول: «إطلاق الجرأة على المعرفة من القمقم الذي حبست فيه»، «انفتاح البحر من جديد». . .(١٨٩) وعلى عكس الناعي - نبيّ الإغماض والإبهام المخبر بالكسوف والاغتمام - يعلن المبشر عن الانقشاع والاستيضاء، وعن إدبار عهد الرهبة والمخافة. ولئن حق أن ههنا تخوفاً من الانتقال إلى أفق لا يعلم أمده. . . فإن حال نيتشه يجيب بأن ما من تجريب إلا وشأنه لا محالة أن يجري في إطار من الخوف وأن يتم، ولا خوف لمن لم يجرب، وحده غير المجرب المرتكن إلى ما لديه ما كان من شأنه أن يتخوف(١٩٠). وبعد؛ إن هؤلاء الشجعان صاروا يرون في القاتل «أقوى وأقدس الشعراء»(١٩١). أكثر من هذا، لم يشتك هؤلاء من أمر قدر اشتكائهم من كون البشارة صعبة التصديق من شأنها أن تأخذ الناس على حين غفلة وكأنها دوار. يجسّد ذلك فعل المخبول عندما يلقي بمصباحه إلى الأرض فينكسر وينطفئ مردداً: «جئت قبل الوقت ولما يحن وقتي بعد. والحدث الجلل ما زال منكتماً ولما يبلغ الآذان بعد. ومثلما يلزم للرعد والبرق شيء من الوقت حتى يدوّي، ومثلما أيضاً يلزم للنجوم قدر من الزمن حتى ترى، كذلك تحتاج الأفعال إلى قدر من الوقت حتى تُرى وتُسمع. وهذه الفعلة ما زالت بعد بعيدة عنهم أبعد من النجوم، مع أنهم فاعلوها»(١٩٢). ويضيف نيتشه: «من السابق لأوانه أن يبلغ الخبر الرائع مسامع الناس وقلوبهم، يلزم من الوقت الشيء الكثير للأخبار الكبرى حتى تُدَرك وتُستوعَب». ولذلك كان من الصعب على الناس تقدير حجم البشارة وأبعادها وآثارها(١٩٣). ولما كان ذلك كذلك، فإن شأن هؤلاء المبشرين أن يحيوا في وضع بيني: بين اليوم

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٨، الفقرة ٣٤٣.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٨، الفقرة ٣٤٣.

(١٩١) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 458, para. 12 [77] and 505-506, para. 14 [26].

(١٩٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 149-150, para. 125.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٧، الفقرة ٣٤٣.

وغده، وذلك لما حق من أمرهم أنهم كائنات سابقة لأوانها تحيا القرن المقبل في حاضرها[١٩٤].

وقبل وبعد، لقد تركنا الإنسان الديني ينشئ التصورات والتمثلات، ويشيد المعابد والكنائس والبيع... وها نحن الآن نرى المخبول يعلن عن نهاية الإنسان الديني، وذلك بإعلانه عن موت الكائن الذي أنشأه. وإنه ليقرأ عليه صلاة الجنازة (Requiem aeternam Deo) داخل كنائس عبادته: «ما هذه الكنائس إن لم تكن سراديب دفن الإله وقبوره»[١٩٥]؟

---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠، الفقرة ١٢٥.

الفصل السادس

جنيالوجيا الحداثة
الإنسان النظري
(Homo theoreticus)

منذ أن بدأ الإنسان يعلم ذاته من حيث إنه كائن مفكر أو عارف، ومنذ أن شرع يميز نفسه عن غيره، رأى في اتصاف نفسه بصفة «الفكر» أو «التعقل» ما به فارق الحيوان البهيم. إذ بقدر ما كان يفكر بعمق، ويدرك الأشياء بدقة، كان يقدر نفسه، وكان يرغب في أن يتميز عن الحيوان مسافة، ويرى لذاته شأناً، ويعتبر نفسه الكائن العبقري بين الحيوانات، ويعتقد أن الشأن في وجوده أن يقترن بدرك كنه العالم والعلم به[1]. ذاك هو الإنسان بما هو حيوان «عارف» أو «مفكر» أو «ناظر». وهو الإنسان الذي يسميه نيتشه، تارة «إنسان المعرفة»، وتارة أخرى «إنسان الحقيقة». بيد أن العبارة التي كتب لها أن تتردد على لسانه أكثر من غيرها هي العبارة اليونانية αυθροπος θεορετιψθς (anthropos theoreticus)، أو اللاتينية (Homo theoreticus). وهي العبارة التي يقابلها اللفظ العربي «الإنسان النظري» ـ أو قل: «الإنسان الناظر» ـ ويقرب مؤداها. ومدارها على النظر إلى الإنسان باعتباره أوقف غاية وجوده على اعتبار «المعرفة» والنظر في «الحقيقة» ولا شيء غير ذلك. وما كانت وسيلة

---

(1) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), vol. 1, p. 56, para. 29.

هذا النظر عند الإنسان سوى «المعرفة» أو «العلم». وما كانت البغية عنده سوى درك «الحقيقة»، أو قل: أن يجعل من «المعرفة» ملكة بها يقتدر على درك «الحقيقة». من ثمة، يظهر أن الإنسان إرادة مزدوجة: «إرادة معرفة»، و«إرادة حقيقة».

أولاً: استشكال أمر الشغف الإنسي بالمعرفة

والحال أن «الإنسان الناظر» هذا إنما قام كيانه على مصادرات، منها: إمكان، أو قل بالأحرى ضرورة وحاجية، المعرفة للإنسان. وما زال الإنسان يفعل حتى صار هو «الإنسان ـ المعرفة» أو «الإنسان العارف»، وصارت مسألة «المعرفة» عنده «قضية وجودية»: إما هو يعرف، أو يموت. فهو إذاً أوقف حياته على المعرفة، بها يحيا وهي غاية وجوده. أوَلم يجعل ديكارت شعار فكره الذي به يعرف هو: أنا أفكر، أنا موجود (Cogito ergo sum)، قارناً الوجود بالمعرفة أو بالفكر، وذلك عوض أن يقرنه بالحياة، فيقول بدلاً: أنا «أحيا»، أولاً وبدءاً، ثم أنا «أفكر» تثنية وبعداً؟ وأنت إن تأملت هذه المصادرة حق التأمل لأظهرت لك أنها قامت بدورها على افتراض التطابق بين ما تنتجه الأذهان ـ الفكر ـ وماجريات الأعيان ـ الواقع ـ فلا شيء يحدث في الواقع إلا وافترض أنه للمنطق مطابق، وإنه لَلْفرض بأن التماهي بين الأشياء والفكر حاصل، وأن ما من شيء شيء إلا ومآله أن يتحول إلى معرفة أو فكرة.

ذاك هو «الإنسان الناظر» بما هو «الإنسان الشغوف بالمعرفة» النازع إليها المتعلق بها. والناظر في شغفه هذا يجد أنه يثوي خلفه ما يسميه نيتشه تارة باسم «نازع المعرفة»، وتارة أخرى بوسم «الشغف بالمعرفة»، وطوراً ثالثاً بميسم «محبة المعرفة»... وكلها تدل على التعلق بمعرفة الأشياء، وجعل الشغف بالمعرفة غاية الوجود. وإن وجوداً هذا حاله، موقوف على المعرفة والنظر، لأشبه ما يكون بحال التوحد الصوفي: فعاشق العرفان يرغب في التوحد بالأشياء التي يرى أن في انفصاله عنها سقوطه ـ ذاك شغفه الذي دونه هلاكه. أو هو يرى أن ما من شيء شيء إلا ويلزم أن تتحول ذاته إلى معرفة به، أو أن تتنشأ عن الاستعلام به معرفة؛ أو قل، بالضد، أن تنحلّ ذات العارف وتذوب في الأشياء، بل تموت. وكأن لسان المعرفة يناديه: أدبر عن نفسك، وأقبل عليّ. وإنه ليلتذ إما بالبقاء أو بالفناء: إما يبقى هو وتفنى

الأشياء فيه، أو يفنى هو وتبقى الأشياء. ومهما تصرفت الأحوال، فإن شأنه أن يكون هو والأشياء في وحدة[٢].

ولئن كان هذا هو «الإنسان الناظر» وذاك حاله، فإنه لزم استشكال أمره؛ نعني استشكال النظر وإنسانه، وذلك باستشكال أمر تعلق الإنسان بالنظر التعلق؛ أي، بالجملة، أنه يلزم «طرح مسألة المعرفة ذاتها». وهذا ما يرى نيتشه أنه كان أول من تنبه إلى أهميته، فبادر إلى طرحه. فمعه تم لأول مرة «النظر إلى المعرفة بما هي أمر مُشْكَلٌ مريب»؛ أي النظر إلى المعرفة بعين الاستشكال والريبة، وتحويل الإيقان والإيمان إلى أمر مستشكل متشابه[٣]. ولقد قام هذا الاستشكال على مطلبين اثنين: استشكال البغية ـ درك «الحقيقة» ـ واستشكال الوسيلة ـ تحصيل «المعرفة» ـ أو قل: استشكال ما يدعوه نيتشه «إنسان الحقيقة» و«إنسان المعرفة». هذا مع سابق العلم أن ثمة تعالقاً بين الاستشكالين. ذلك أن نيتشه استشكل البغية باستشكال الوسيلة. واستشكال الشغف بالمعرفة، أو قل: استشكال أمر «إرادة المعرفة» إنما معناه التساؤل عن أساسها وأصلها وقيمتها: أترى لماذا كل ذاك الشغف بالمعرفة؟ وما أصل هذا الشغف ومنشؤه[٤]؟ وما «قيمة المعرفة ذاتها» وأهميتها بالنسبة إلى الحيوان العارف؛ عنينا الإنسان[٥]؟ واستشكال الشغف بالحقيقة، أو قل: استشكال أمر «إرادة الحقيقة»، معناه وضع هذه الإرادة موضع ريبة.

وأول ما يستشكل نيتشه من المعرفة جانب ادّعاء العلماء والفلاسفة على حد سواء «ضرورتها»، وتسليمهم بأنها كانت أمراً «محتوماً». هذا مع تقدم العلم أن نيتشه يرى، أولاً، أن ميلاد المعرفة إنما كان «أمراً بالمصادفة»[٦]. وأنها لربما حدثت على وجه الصدفة، بلا نية أو غاية معقولة. وكونها صدفة ربما شهد عليها كونها امتداداً أو تصلب أو تهذب طريقة في التعبير والسلوك كانت ضرورية في

(٢) Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), p. 338, para. 11 [69].

(٣) Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982) (Essai d'autocritique, 1886), p. 169, para. 2, p. 169.

(٤) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 462, para. 12 [97].

(٥) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, trad. A.-K. Marietti, collection bilingue (Paris: Aubier-Flammarion, 1969), p. 149, para. 164.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢١، الفقرة ١٢٤.

بعض الحالات، وما كانت ضرورية بدائم الضرورة[٧]. ذلك أن الإنسان لم يلجأ إلى المعرفة، طبعاً ووهباً، وإنما كان ذلك كسباً واعتياداً. إذ إن «ما كان فعل المعرفة للإنسان أصلاً متمكناً، وإنما كان له عرضاً طارئاً»[٨]، مما يثبت أن المعرفة لم تكن للإنسان أمراً ضرورياً جوهرياً، وإنما ظلت على الدوام له أمراً ممكناً مستفاداً[٩]. أكثر من هذا، لم يكن طلب الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، وإنما كان لحفظ الحياة. فكانت المعرفة بهذا «آمراً أخلاقياً». ثم ما لبث هذا الآمر أن تعمم، فصار نازعاً فكرياً نحو المعرفة وإليها[١٠].

وثاني ما يستشكل نيتشه في المعرفة «جهتها». إذ من المعلوم أن المعرفة تعقل. لكن، ألا توجد أشكال تعقل أخرى للعالم غير التعقل المعرفي الذي ساد إلى حد الآن؟ ولئن حق ما دل عليه النظر في الإنسان بصفته الحيوان المقوم من أن تعقلنا للعالم إنما هو شرط من شروط وجودنا فيه وبقائنا، لم يحق من هذه الجهة ذاتها نكران إمكان وجود أنحاء تعقل أخرى. فهل هذا النمط من التعقل الإنساني المعهود لنا ضروري لنا؟ أَوَلا يمكن القول، بالضد، إن جهازنا المعرفي ما كان مجهزاً من أجل «المعرفة»[١١]؟ ثم إنه لاشك أن ثمة أنحاء عديدة من التعقل، ولكل واحد منها نظيمة قوانينه. وبما أنه لا يمكننا أن نخبر مختلف هذه الصنوف، فإنه يستحيل علينا بلوغ أصل التعقل. فالتعقل، بما هو ظاهرة عامة، أمره مجهول لنا، ونحن لا ندرك إلا حالة منه خاصة. هذا مع متقدم العلم أنه ليس من حقنا تعميم هذه الحالة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ثمة من ضروب فهم العالم قدر ما ثمة من أنحاء من الكائنات متعقلة للعالم، وما من تعقل من أنحاء هذه التعقلات إلا وهو منوط بأنحاء ذكاء معينة تابع لها، كل يؤمن بما لديه، ويحاول أن يفرض قانون تعقله على باقي الكائنات المتعقلة. فمن أدرانا بأن ضرب تعقلنا هو الأحق[١٢]؟

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣، الفقرة ١٢٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧، الفقرة ١٣٦.

(٩) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p. 207, para. 26 [126].

(١٠) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 123, para. 130.

(١١) Friedrich Nietzsche: *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), p. 331, para. 306, et *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 207, para. 26 [127].

(١٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 331, para. 307.

وثالث أنحاء استشكال «إرادة المعرفة» هذه، التساؤل حول قيمة هذه المعرفة: أهي حق أم باطل؟ صدق أم كذب؟ واقع أم خيال؟ ثم هل هي حقاً تدفع الناس إلى الأمر الأفضل؟ أَوَليست هي بالضد من ذلك أمراً ميئوساً منه الشأن فيه أن يقود الإنسان إلى اليأس[(١٣)]؟ أَوَليس من شأن المعرفة أن تقود البشرية إلى الهلكة[(١٤)]؟

ورابع أمور الاستشكال هذه أمر إرادتها: لماذا إرادة المعرفة؟ لماذا يريد الإنسان أن يعرف الأشياء بدل أن يوهم نفسه بشأنها[(١٥)]؟ لربما صرنا في استشكال «إرادة المعرفة» إلى الحد القصي؛ نعني إلى حد التساؤل عما إذا كانت، بالضد، «إرادة الجهل» أفضل لنا وأنفع من «إرادة المعرفة»؟ إذ لا يكفي المرء أن يدرك في أي عماء وجهل يحيا هو والحيوان، وإنما يلزمه أن يحقق أنه ينبغي أن تكون له «إرادة جهل»، وأن يعلم هذه الإرادة. ذلك أنه من الضروري أن يعلم الإنسان أنه من غير هذا الجهل ستكون الحياة مستحيلة، وأن «إرادة الجهل» شرط أساسي حتى يحفظ الكائن الحي حياته ويزدهر[(١٦)]. أكثر من هذا، أَوَليست من شأن «إرادة المعرفة» أن تقوم على ضدها؛ نعني أن تنهض على «إرادة الامتناع عن المعرفة» و«طلب اللايقين» و«نشدان اللامعرفة»[(١٧)]؟

هذا في ما تعلق باستشكال الوسيلة؛ عنينا المعرفة. أما في ما خص استشكال الغاية؛ أي الحقيقة، أو بالأحرى «الشغف بالحقيقة» (Le Pathos de la vérité) فإنه يتم من خلال طرح مسألة «أصل إرادة الحقيقة» و«قيمة» هذه الإرادة. أَلَا كم قادت إرادة الحقيقة هذه أدعياءها إلى غياهب ومجاهل ومطبات ومفازات[(١٨)]؟ ذلك أنه منذ أن عرف الإنسان، عرف باحثاً عن «الحقيقة»؛ أي عن عالم لا تناقض فيه ولا انخداع ولا تغيّر - عالم حق - عالم لا يعاني فيه الإنسان. بيد أن الواقع المعاين يشهد على التناقض والوهم والتغير - وهي

---

(١٣) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 121, para. 124.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢١، الفقرة ١٢٥.

(١٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 82-83, para. 190, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), pp. 206-207, para.15 [58].

(١٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 254, para. 26 [294].

(١٧) Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), pp. 59-60, para. 24.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٧، الفقرة ١.

أسباب معاناة الإنسان الباحث أصلاً عن الطمأنينة! وهذا الإنسان لا يشك أصلاً في أن ثمة وجوداً لعالم بحسب ما يتمناه. ولذلك تجده ينشط باحثاً عن الطريق إلى عالم الحق الموعود. لكن، أين ذهب الإنسان ليبحث عن مفهوم الواقع؟ لماذا استنتج أن سبب معاناته ينهض على التغير والوهم والتناقض الذي يحكم العالم؟ ولماذا لا يكون الأمر على وجه الضد؛ نعني أن تكون هذه الأسباب المزعومة هي على التحقيق أسباب سعادته في هذا العالم الذي لطالما لفظه؟ لماذا هو يحتقر كل أمر شأنه التغير والتنوع والاستحالة؟ ولماذا أنت واجده، بالضد، يولي القيمة لما من شأنه أن يثبت ويدوم ويطول؟ يبدو إذاً أنك إن أنت دفعت بإرادة الحقيقة إلى إبداء كنهها الحق، لم تجدها سوى تطلّع لما الشأن فيه أن يدوم. لكن، لماذا هذا الحس بالحق والنزوع إلى ابتغائه؟ أليس الأصل فيه والداعي إليه نازعاً أخلاقياً؛ نعني إرادتنا ألا ننخدع؟ أم أن ثمة أسباباً عملية نفعية لهذا الانجذاب؛ نعني بها أن الحق مفيد لنا ما دام يكسبنا مزيد قوة وغنى وشرف ورضا وعزة نفس(١٩)؟ وإذا ثبت أننا نريد الحق ونبتغيه وننشده، فلماذا لا نريد بالأحرى أضداده؛ عنينا اللاحق واللايقين أو حتى الجهل(٢٠)؟ أَوَلا يمكن القول، بالضد من ذلك، إن الخطأ أنفع للإنسان؛ أي أن «الخطأ شرط الوجود في عالم شأنه التغير الدائم»(٢١)؟ وأن نضيف: إن الأخطاء ضرورة حيوية للإنسان لولاها لفقد حياته(٢٢)؟ وأن ثمة «أخطاء جوهرية» هي بديل حق عن توهم أن الأمر يتعلق بـ «حقائق أساسية»! وأننا «لا نحيا إلا بفضل من الخطأ»! ولئن صحت هذه الشكوك، فما الذي ستؤول إليه «إرادة الحق» آنذاك؟ أَلَا يمكن أن تؤول إلى «إرادة موت»؟ وأَلَا يمكن أن نعد ـ تبعاً لمستجد الاعتبار هذا ـ أن جهود الفلاسفة والعلماء الرامية إلى طلب الحقيقة وليس سواها إنما نمت عن أعراض تدهور الحياة وانحطاطها وقرف من العيش أحدثته الحياة نفسها؟ وماذا لو كان طابع الوجود هو الزيف والشبه لا الحق والدقة! وهذا أمر ممكن ـ فما الذي ستستحيل إليه حقيقتنا إذاً؟ أَوَلن تصير هي تدليساً للزائف(٢٣)؟ أَوَليس ما من

(١٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 175, para. 26 [14].

(٢٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 27-28, para. 1.

(٢١) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 186, para. 26 [58].

(٢٢) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 184, para. 265.

(٢٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 48, para. 110.

أمر طيب مستلذ جميل إلا وإناطته بالوهم أحق وأولى، وأن الحقيقة مميتة، وأن من شأنها أن تميت حتى ذاتها حين تضطر هي إلى الإقرار بأنها تنهض على الخطأ[٢٤]؟ ولهذا، لربما ما كانت المشكلة كامنة في معرفة أن الخطأ أمر ممكن، إنما المشكلة راسخة في معرفة كيف يصير الإيمان بالحق أمراً ممكناً بالرغم من اكتشاف زيف كل معرفة[٢٥]! وبعد هذا وذاك، أَوَلا يمكن الخلط بين الحقيقة والاعتقاد فيها؟ إذ لا يلزم من ضرورة الاعتقاد في الشيء وجوده! تأسيساً عليه، يمكن ألا تكون للاعتقاد في الحق أية صلة بالحق ذاته: فنحن مضطرون إلى الاعتقاد في الزمن من غير أن نضطر إلى الإيمان بوجوده وواقعيته[٢٦]. وإن قوة الاعتقاد وحدها وتمكنها من نفس المعتقد لا ينهضان دليلاً على أن المعتقد فيه حق[٢٧].

ولذلك، لربما ما لزمنا الخلط بين «الحاجة إلى الاعتقاد في الحق» و«إرادة معرفة الحق»، لا ولا الخلط بين «الحاجة إلى عدم الاعتقاد» و«إرادة معرفة الحق» كما هو الحال عند الشكاك مثلاً. علماً أنه لئن ما كان لإحقاق الحق امتياز ـ إذ يمكن أن يكون الحق أمراً شاق الاستساغة وضاراً بالإنسان وشؤماً عليه ـ فإن الاعتقاد فيه امتياز، وذلك لأنه فيه اتقاء لشر الجماعة بالاعتقاد في حقيقة الجماعة[٢٨]. وعند النهاية، ساغ لنا التساؤل: أَوَثمة حقاً نازع للمعرفة والحقيقة، أم ثمة نازع للاعتقاد فيهما وحسب[٢٩]؟ أَوَلا يمكن أن يكون السعي وراء الحقيقة والتصديق بها «حمقة وجنوناً»[٣٠]؟

تلك أهم الإشكالات التي يستدعيها النظر في أمر «الإنسان الناظر». هذا مع سابق العلم أن الاستشكال هنا ما كانت القيمة فيه أن يكون من الداخل؛ أي من داخل المعرفة ذاتها ـ إذ لا يمكن توضيح مسألة المعرفة بدءاً من حقل المعرفة ذاته؛ أي بتوسل ضرب من النظر في النظر، أو قل: توسل النظر من الوضع الثاني في النظر من الوضع الأول ـ وإنما يلزم فحص النظر بالنظر إلى

---

(٢٤) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 203, para. 176.

(٢٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 326, para. 292.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦، الفقرة ١٣١.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦، الفقرة ١٣٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢-٨٣، الفقرة ١٩٠، و Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 206-207, para. 15 [58].

(٢٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 209, para. 180.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٥، الفقرة ١٧٧.

الحياة لا بالنظر إلى النظر نفسه. ولئن كان ثمة «العلم المباح»، فإنه لزم أن يقام إلى جانبه علم مستشكل له؛ عنينا به «العلم المحظور». وهو علم من شأنه أن يقابل الضد بالضد؛ نعني أن يكون على الضد من العلم السائد ـ علم «إرادة الحقيقة» والحقيقة حدها دون سواها ـ علم «إرادة اللاحقيقة» و«إرادة القسوة» و«إرادة المتعة» و«إرادة الوهم» و«إرادة القوة». ولا يقوم هذا العلم المحظور المستشكل للعلم الرسمي بلا منهج استشكالي. ذلك أن لا استشكال بدون منهج مستشكِل. بيد أن نيتشه يُعمل تعدد المناهج في استشكال المعرفة. فالمعرفة، بما صح لنا من أنها مخاتلة، لزم كشف مخاتلتها بأحاييل منهجية متعددة وتعاميل.

وأول هذه المناهج التي يبتدر نيتشه إلى إعمالها في استشكال الشغف بالمعرفة المنهج الفيزيولوجي. ذلك أن المعرفة عدت دوماً مسألة عَلِيَّة سامية؛ أي أنها عادة ما اعتبرت «فكراً خالصاً» أو «عقلاً خالصاً» أو «عقلاً مطلقاً»، فكان أن فصلت بذلك عن شؤون الجسد التي اعتبرت أموراً دنية؛ بينما الحق يقتضي منا القول: إن المعرفة منوطة بالجسد مقيدة به مشروطة له[٣١]. إذ يلزمنا أن نتذكر بهذا الصدد أمرين: **أولهما**؛ إن المعرفة، هي قبل كل شيء، «نازع». ولا نازع إلا والشأن فيه أن يجد محله وموطنه في الجسد. ثم إنه لا نازع إلا وشأنه أن يدخل في تراتبية النوازع وتصارعيتها. وهذا ينطبق على المعرفة، مثلما انطبق على بقية النوازع الأخرى الأخلاقية منها والدينية والجمالية والسياسية والاجتماعية وغيرها كثير. **ثانيهما**؛ إن المعرفة، إذا ما حقق أمرها، ظهرت أنها «منظور» من منظورات الحياة. فهي بذلك متعلقة بالحياة وبتطورها؛ أي أنها منوطة بأمور حيوية. ولا حيوية على التحقيق إلا حيوية الجسد. ومن ثمة صارت المعرفة متعلقة بمفاهيم ذات طبيعة فيزيولوجية؛ شأن «الحاجة» و«النازع» و«الوظيفة» و«الوراثة». . . ومشروطة بمفاهيم نابعة من الحياة تابعة لها؛ مثال «منظور الحياة» و«النازع الحيوي» و«الخطأ الحيوي». ومبنى إعمال المنهج الفيزيولوجي في النظر إلى المعرفة اعتبار هذا الشغف لا شغفاً خالصاً ـ المعرفة من أجل المعرفة ـ وإنما بما هو العبارة عن الحاجة ـ المعرفة من أجل الحاجة. فالمعرفة بهذا دالة إرادة الحفاظ على الحياة. وما تشكل أعضاء الإنسان العارفة؛ نعني الحواس

(٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 50, para. 112.

والدماغ، إلا يدل دلالة على تطورها، وذلك بحسب صعوبات التغذية التي اعترضت الإنسان وتبعاً لها وبالقياس(٣٢). فلا العين كان من شأنها أنها ولدت مكتملة ناظرة، ولا الأذن نشأت تامة سمّاعة، ولا الذائقة خرجت مطلقة ذوّاقة، لا ولا الدماغ اتخذ الشكل الذي يوجد عليه اليوم؛ وإنما لكل جارحة من هذه الجوارح قصة وتاريخ وحكاية وجنيالوجيا. فالمعرفة إنما تطورت بعد التحولات التي طرأت على العين العمياء والأذن الصماء واليد الشلاء واللسان العي. وهي الجوارح التي كانت، بديّاً، تعمى عن إدراك الفوارق بين الأشياء وتصمّ وتشلّ وتخرس؛ شأنها في ذلك شأن نظيرتها عند الحيوانات البهيمة. ولذلك فإنه إن تبدت لها الأشياء، بدءاً، فقد تبدت دائمة المماثلة والمشابهة والثبات والدوام والإطلاقية والحياد، وكان اللون وحده يكفي لبيان تشابه الأشياء. وشيئاً فشيئاً بدأ العالم يتنوع وأشياؤه تتمايز ورقومه تتبين ومعالمه تتزركش، فكان أن بدأت الصفات تبدو في تنوعها(٣٣). ويوظف نيتشه ههنا مفهوماً فيزيولوجياً ـ هو مفهوم «الوراثة» ـ لبيان طابع المعرفة الفيزيولوجي. ومداره، على القول المفصل دون المجمل، على أن المعرفة إنما تتوارث جيلاً عن جيل، وهي إذ تُتوارث تتطور. . .

ثم إن **ثاني** المناهج التي أعملها نيتشه في النظر إلى المعرفة هو المنهج السيكولوجي. ومقتضاه النظر إلى رؤوسنا التي امتلأت معرفة، لا بما هي رؤوس ملأى بالحقائق، وإنما بما هي ملأى بالشبائه. فهي رؤوس صنعتها الأوهام، الأصل فيها عوالم ذهنية قامت على تأنيس الأشياء؛ أي على «إنزال» الأحاسيس الإنسية على الكائنات، وعلى «التخييل» و«التوهيم» و«التدليس». ومن ثمة، فإنه ثبت أنها تختفي وراء إرادة المعرفة «نوازع» لا صلة لها بالمعرفة، وإنما صلتها بالنفس البشرية ثابتة. ولذلك، فإن «الإسقاط» و«التأنيس» و«التخييل» و«التدليس» و«التوهيم» آليات دلت كلها على الأثر السيكولوجي في بناء المعرفة.

ثم إنه لما كانت المعرفة، أساساً، تتوسل إلى اللغة، بل هي لغة أصلاً: إذ بتوسل الكلمات نتوسم الأفكار، فإن الاهتمام وجب أن ينصبّ

(٣٢) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 291, para. 36 [19].

(٣٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 49, para. 112.

على واهب اللغة ومسمي الأشياء ـ «الإنسان الناظر» ـ وعلى حصيلة وهبه وتسميته ـ اللغة ذاتها. والحال أن الإنسان وضع في اللغة، إلى جانب العالم القائم، عالماً آخر. إذ هو أنشأ بموازاة هذا العالم، الذي اعتبره عالم شبائه، عالم حقائق ثابتة مرقومة ميقونة، نشد من خلاله التسيد على هذا العالم الذي ما فتئ ينفلت من قبضته. وكان أن انتهى إلى الإيقان في ما توهمه، وذلك بالاعتقاد أن أسامي الأشياء ومفاهيمها ـ التي وضعها بنفسه ـ حقائق ملتصقة بالأشياء، بل هي الأشياء ذاتها؛ نعني أنها حقائق أبدية (Aeternae veritates) معتقداً، في خيلاء لا مثيل لها في تاريخ الحيوانات، أنه إنما بتملكه للغة قد ملك العالم بأكمله. والحال أن واهب الأسماء هذا لم يكن من التواضع بالمكان الذي يجعله يعتقد أنه لم يعمل، على التحقيق، إلا على تسمية الأشياء لا على خلقها. وكان يعتقد أنه، إذ هو سمى الأشياء، فإنه وسمها بالمعرفة الحقة ودمغها بالعلم، بل إنه جنى المعرفة من الأشياء وقطفها. وما انتبه إلى الخطأ الجسيم الذي أشاعه بنو البشر، وذلك من فرط اعتقادهم في اللغة وثقتهم بها، إلا في عهود متأخرة[٣٤]. ثم إن ذا الإنسان إن نظر في أمر صلته بمخلوقه ـ نعني اللغة ـ وجدنا أن هذه ـ اللغة ـ بدل أن تقوم بتبسيط العالم وتوحيده، إنما عملت، بالضد، على تعقيده. وذلك بعد أن عمدت إلى تثنيته وتضعيفه، فأنشأت من الكيان كيانين ومن المعنى معنيين، بأن ميزت الحق والباطل والصدق والكذب والواقع والخيال والخير والشر. وإنه للتفسير الروحي لكتاب «الطبيعة» على نحو ما كانت الكنيسة وفقهاؤها قديماً يفسرون التوراة؛ إذ كانوا يثنونه بتأويلات مجازية تمثيلية وأسطورية. وإن إعمال المنهج الفيلولوجي في دراسة الإنسان الناظر ـ وهو **ثالث** المناهج ـ من شأنه معاملة هذا الإنسان بما يعامل به عالم الفيلولوجيا النص؛ أي بوفق إرادة فهم ما يقوله النص وحسب، دونما «إنزال» معنى آخر عليه أو «إسقاطه»؛ أي قراءته بمنأى عن إسقاط معنى مزدوج تم تضعيفه أو تثنيته[٣٥].

والحق أن هذه المناهج كلها تأتلف تحت إمرة البحث في «أصول الفكر» وتشكله وتكونه. وذلك ما دامت المعرفة بالمعرفة إنما هي معرفة بمنشئها[٣٦].

(٣٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 35, para. 11.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣، الفقرة ٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤ ـ ٣٥، الفقرة ١٠.

ولهذا ينشئ نيتشه للإنسان الناظر جنيالوجيا؛ بمعنى أنه ينظر في إنسان المعرفة من حيث «صيرورته وآفاقه»(٣٧).

ثانياً: جنيالوجيا الإنسان الناظر

يتخذ الحديث عن «جنيالوجيا الإنسان الناظر» أو «جنيالوجيا الإنسان العارف» ـ بما المعرفة بالمعرفة هي، أولاً وقبل كل شيء، معرفة بمنشئها ـ من جهة أولى ومن حيث مبناه، صورة ما دعاه نيتشه المرار العديدة: «تاريخ نشوء الفكر»(٣٨)، أو «تاريخ تطور الأفكار»(٣٩)، من حيث هو التاريخ الذي تحقق للإنسان به أن انماز عن الحيوان ومخيلة الانمياز هذه. كما يتخذ، من جهة ثانية، من حيث مغزاه، صورة حكاية تمثيلية تأنيسية؛ نعني حكاية «الإنسان الناظر»، أو «الإنسان العارف»، أو قل بالأحرى: حكاية تلك الكائنات المتفنجة بالذكاء التي وُجدت ذات عهد على كويكب من كواكب المنظومة الشمسية، والتي كم كان زهوها ومخيلتها لا تحد عندما ابتدعت أمراً اسمه «المعرفة»، ولم تكن تعلم أنها أنشأت الحقيقة الأكثر تبجحاً في التاريخ الكوني، وأنها حققت الدقيقة، من عهود الكون المديدة، الأكثر زهواً وغروراً وبهتاناً. ولم تكن تلك اللحظة، بالمقاس إلى تاريخ الكون، سوى برهة من عمره متغطرسة سرعان ما أعلن بعدها عن «موت الحيوانات النبيهة»، وذلك بعدما صُدمت من هول اكتشافها أن معارفها كانت زيفاً وبهتاناً. تلك حكاية رمزية وأمثولة ضادت أمثولة الكهف التي قرنت إنسية الإنسان بالخروج من كهف الحواس ونشدان المعرفة الأبدية، وذلك بأن سفهت أحلام الإنسان النظري الأفلاطوني، بعد أن حولت أمانيه العرفانية إلى أوهام، وكشفت في حقائقه المنشودة شبائه مشيدة. وهي حكاية عن مصير تلك الحيوانات الموعودة باليأس التي ابتدعت المعرفة؛ نعني الحيوانات التي رمزت إلى حياة «الإنسان الناظر» وإلى موته(٤٠) ـ ذاك الإنسان الذي ما إن خرج من كهف

---

(٣٧) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), p. 660, para. 10 [C 54].

(٣٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 44, para. 18.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤-٣٥، الفقرة ١٠.

(٤٠) انظر: «Vérité et mensonge au sens extra-moral,» dans: Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue- =

أفلاطون حتى اكتشف سرداب نيتشه العدمية. وفي هذا يتجلى نزوع نيتشه إلى مضادة النزعة الأفلاطونية ـ أمثولة تضادّ أمثولة. لكن، ما قصة هذا الإنسان النظري أو قل ما جنيالوجيته؟

كثيراً ما دعانا نيتشه إلى أن «نفكر في موضوع مولد النوازع»، وإلى أن نجيل النظر في شأن «تطورها التدريجي»[٤١]، وفي أمر «تراتبيتها»، وذلك بما تبدى لنا من أن شأن كل واحد منها أنه يحاول أن يفرض إمرته وأن يتسيد على بقية النوازع، بل أن يتفلسف[٤٢]. ومن معلوم الأمور عند نيتشه أن الإنسان إنما يشهد على تصارع النوازع. فما من نازع نازع إلا وهو يريد القوة والمقدرة لنفسه، يستقوي بنفسه على غيره ويقتدر بذاته على سواه: إن هو تغلب نازع الجمال مثلاً، صرنا أمام الإنسان الجمالي، وإن انتصر نازع الأخلاق أضحينا أمام الإنسان الأخلاقي، وإن تغلب نازع الدين ألفينا أنفسنا أمام الإنسان الديني. و«الإنسان الناظر» إنما يشهد على انتصار نازع المعرفة. وما ينساه هذا الإنسان الناظر أن هذا النازع أصله إرادة حفاظ الكائن على ذاته. غير أنه ما ولد تاماً ولا نشأ مكتملاً. وإنه لشاهد على التطور. كما إن ما ينساه الإنسان الناظر أيضاً أن «المعرفة هي الشكل الأوهن من بين أشكال حياتنا النازعية. وهذا ما يفسر عجزه وضعف حيلته أمام باقي النوازع القوية المقتدرة»[٤٣].

١ ـ من الإنسان التراجيدي إلى الإنسان النظري:

ميلاد النظر

إنما جنيالوجية الإنسان الناظر تبدأ، على التحقيق، زمن اليونان. والسبب في ذلك، أننا نعثر في اليونان على نشاط محموم لم نعثر عليه لدى أي شعب قبلهم؛ نعني أنهم ملأوا أكبر حقبة من حقب تاريخ الإنسان، وأنه وجدت

Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac], = oeuvres philosophiques complètes; t. 1 (Paris: Gallimard, 1977), tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 277, para. 1.

(٤١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 95, para. 79.

(٤٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 33-34, para. 6.

(٤٣) Friedrich Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, traduits de l'allemand par Julien Hervier; textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; [introduction générale par Gilles Deleuze et Michel Foucault], oeuvres philosophiques complètes; t. 4 ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 475, para. 6 [64].

لديهم كل الطرازات البشرية ـ نسكية وديونيسيوسية ونظرية وأخلاقية ـ نشأتها وتحققها واكتمالها... وفضلاً عن ذلك، كان اليونانيون هم مبدعي المنطق. ولا إنسان ناظر بلا منطق. بل إن المنطق هو عدة الإنسان الناظر بامتياز[٤٤]. فإذاً، يمتزج تاريخ ظهور الإنسان الناظر، على التحقيق، بتاريخ الحضارة اليونانية ويتساوق.

ولئن تُؤمّل حال ومآل هذه الحضارة، لأظهر أن الإنسان الناظر ما كان سوى نتاج متأخر لها؛ أي أنه لم يظهر على التدقيق إلا في عهد أفولها الذي يسميه نيتشه: «عهد الحضارة الإسكندرية»، ويسمه بكونه «عصر الأنوار» اليونانية، ويجد أن مثاله المنظور إنما كان تحقيق «الإنسان الناظر»؛ بما هو المثال القائم على محاربة الفن والشؤون الجمالية والحكمة الديونيسيوسية، وعلى تذويب الأسطورة والتعويض عن العزاء الميتافيزيقي بتصالح أرضي دنيوي... وذلك ظناً منه أن بمكنة المعرفة أن تعيد تقويم نظام الكون، وأن بمكنة العلم أن يقود الحياة ويوجهها، عاملاً بذلك على سجن الفرد في دائرة المشاكل القابلة لأن تنضبط بالنظر وتحل. وبالجملة، كان لسان حاله ينظر إلى الحياة فيقول لها: «لئن شئت فإنك تستحقين أن تنظري»[٤٥]؛ وذلك بالبدل عما كان يقوله الإنسان السابق للطبيعة: «على الرغم من قسوتك وطابعك الملغز، فإنك تستحقين أن تعاشي». ذاك الإنسان الناظر، لئن تؤمل حاله ظهر، أنه أحل المعرفة المليئة بالمنطق محل الإرادة، وسد التفاؤلية النظرية السطحية الساذجة مسد التشاؤمية الفعالة، وأناب العقلانية المنطقية مناب الأسطورة. فكيف حدث ذلك؟

من المعلوم، أولاً، أن الحياة اليونانية الأولى كانت تشكل هرمونية جمالية بديعة، وذلك بحيث ما كان لنازع أن يستبد ببقية النوازع. وكانت هذه النوازع اليونانية الخاصة كلية وجملة شهدت على وحدة منسجمة مهيمنة، هي وحدة الإرادة الهيلينية. فكانت بذلك حضارة الشعب اليوناني تنمّ عن وحدة النوازع المهيمنة، وذلك بحيث كانت الفلسفة مثلاً تحكم نازع المعرفة، وكان الفن يتسيد على نازع الأشكال والإيقاعات[٤٦]. كان الجميع يخدم الحياة، وكانت معرفة اليونان الأوائل وحياتهم تشكل أمراً واحداً. كانت

(٤٤) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 95, para. 79.

(٤٥) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 119-120, para. 17.

(٤٦) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 63, para. 46.

المعرفة في خدمة الحياة، وكانت المعرفة بالأشياء تحيل على الحياة(٤٧). لقد كان نازع اليونان إلى المعرفة نازعاً قوياً. فكانوا رحالة مستكشفة ومعمرة. وكانوا يقبلون على درس الظواهر والتعلم من الأشياء... بيد أن كل شيء كان يتحول بين أيديهم إلى حياة مونقة مورقة(٤٨). وكان النازع إلى إنشاء الأشكال؛ أي النازع الفني، يقوم على الاحتفاء بالإرادة. فكان بذلك أقوى داع للحياة. كما إن العلم كان موضوعاً تحت إمرة الدافع الحيوي وعليه موقوفاً. فكان العالم يستحق أن يعرف، وكان انتصار المعرفة يقوي الحياة ولا يوهنها(٤٩). وبالرغم من أن فلاسفة اليونان الأوائل كشفوا عن وجه الحياة الفظيع المريب المأساوي، فإنهم أقبلوا عليها الإقبال كله بالفهم والدرس ولم يحجموا عنها... فكان نازعهم بذلك هو النازع نفسه الذي تنشأت عنه التراجيديا وترجمت عنه(٥٠)؛ بمعنى أن إيالة كل النوازع، بما فيها نازع المعرفة، إنما استهدفت إقامة حضارة فنية منسجمة(٥١). فإذاً، وعلى عكس ما يشاع من أن إشاعة المعرفة النظرية هي أساس تقدم الحضارة، فإن المعرفة بالضد كانت علامة أفول أنبأت عن قرب سقوط. فالحاجة إلى المعرفة التي تبدت على عهد الإسكندر إنما كانت علامة مؤذنة بالانحطاط. ولذلك قال نيتشه: «إنما الحاجة اليونانية إلى إضفاء الطابع المنطقي على العالم كانت تشي بانحطاط اليونان»(٥٢).

كما إن إرادة العلم لدى اليونان نمّت عن إرادة العدم، فكان تغليب نازع العلم على غيره مؤذناً بخراب الروح الإغريقية الفذة. ولذلك، فإن إرادة المعرفة والحقيقة والحكمة إرادة مطلقة في عالم الفن والخلاص، إنما كانت أمراً مضاداً للطبيعة؛ وبالتالي عُدّت إهانة لإرادة اليونان الأساسية(٥٣). ولهذه

(٤٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 230, para. 5 [31].

(٤٨) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, pp. 63-64, para. 47.

(٤٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, pp. 198-199, para. 3 [3].

(٥٠) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 75, para. 57.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٣، الفقرة ٥٣.

(٥٢) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 122, para. 2 [111].

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥-١٢٦، الفقرة ٢ [١١٩].

الأسباب مجتمعة، لا غرابة أن يصرح نيتشه: «بظهور الإنسان النظري أفل العالم القديم أفوله»(٥٤).

لقد كان قدماء فلاسفة اليونان يسيطرون على نازع المعرفة ويهيمنون عليه. فهؤلاء الفلاسفة الأوائل ـ الذين دعاهم نيتشه تارة: «الفلاسفة المتقدمين على سقراط»، وأحياناً أخرى: «الفلاسفة المتقدمين على أفلاطون» ـ إنما تميزت نظرتهم الفلسفية إلى العالم بسمات أربع: أولاها؛ الجمع بين النظر الفلسفي والنظر الجمالي؛ وذلك بحيث صار النظر إلى لغز العالم عندهم مستملى من الفن ومستلهماً له ومستنيراً به. وثانيتها؛ لم يكن النظر الفلسفي ليلغي النظر العلمي عندهم، وإنما كان يغتدي عليه. فلم يكن ثمة مجال لإنشاء «الإنسان الناظر» مقابل «الإنسان الحي» أو «الإنسان الفاعل». ثالثتها؛ ما كان هذا النظر يسعى إلى تحصيل سعادة الفرد ولذته، وإنما كان متعلقه الجماعة. رابعتها؛ لقد أظهر هؤلاء الفلاسفة في حياتهم حكمة أعلى، وليس مجرد سمو إلى فضيلة حذرة وتوق إلى احتراس(٥٥). فكان أن أنشأ الفلاسفة اليونانيون الأوائل بذلك توليفاً عجيباً فريداً بين الحياة والفلسفة والفن، من غير أن يصيّروا الفلسفة سطحية ولا حياة الفيلسوف كاذبة مفتعلة. إنما الفصل بين الحياة العملية والحياة التأملية وريث الثقافة الآسيوية وسليلها لا الحضارة اليونانية الأصيلة(٥٦). لكن بدءاً من سقراط (حوالى ٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م) سارت الفلسفة مساراً آخر: إذ ناصبت الفن العداء، ونشدت النظر والتأمل، وفصلت المعرفة عن الحياة إسوة بالطريقة الآسيوية في الاعتبار، وسعت إلى تحصيل سعادة الفرد وخلاصه، ولم تكن لتهتم بأمر القوم، وطلبت الفضيلة الفردية وابتعدت عن روح الأمة. والحال أنه لئن تؤمل هذا التحول، لأظهر أنه هو الذي كان من تبعاته أن أنشأ «الإنسان الناظر».

لكن، كيف حدث أن خرج نازع النظر من يد هيمنة المفكرين اليونانيين الأوائل؟ كيف حدث أن صار نازع المعرفة يطلب الحياة لوحده دون أن يحيا مع غيره في انسجام؟ كيف صير إلى طلب المعرفة، لا خدمة للحياة، ولكن للمعرفة ذاتها وبأي ثمن؟ ومتى استقوى هذا النازع حتى صار لا ينضبط ولا

---

(٥٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 262, para. 7 [7].

(٥٥) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 225, para. 193.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧، الفقرة ١٩٣.

ينكبح؟ الحق أن هذا مظهر من مظاهر تدهور الحضارة اليونانية. فحين يصير نازع المعرفة يطلب الحياة لنفسه بلا اعتدال وتروٍّ، فاعلم أن تلك أمارة على أن الحياة قد هرمت وشاخت، وأنها صارت معوزة محوجة. ولما كان الأفراد الذين كانوا يحيون في ذاك العصر قد خشوا من أن ينجرفوا في تيار الرذالة والنذالة والخسة والوضاعة، فقد ابتدروا إلى إفراغ الوسع في الاهتمام بموضوعات معرفية، مهما كانت طبيعتها. وفي ذاك دلالة على أن النوازع العامة صارت من الضعف بحيث لم تعد تقوى على حمل الفرد والسير به قدماً[٥٧].

والحال أن البلاء كله موكّل بالفلسفة. فبعد أن كان قدماؤها يعيدون بناء العالم اليوناني بدءاً من النوازع التي تحكمت فيه وتوحدت ـ من نازع المعرفة، وميل إلى الأشكال والإيقاعات والألوان، ووجد وانجذاب، وانبساط وشبق ـ وبعد أن كانت هذه تهيمن على نازع المعرفة وتحكمه وتسوسه، بدأ ينسلّ إلى داخل الفلسفة طغيان النازع المعرفي. وحيثما كانت الأسطورة لا تزال تشع بنورها، كان النور يلف هذه الحضارة. بيد أن محدثي الفلسفة شاءوا حرمان أنفسهم من هذا النور، والولوج إلى مناطق مظلمة معتمة، فكان أن انتقلوا بذلك من عالم سطوع الشمس إلى عالم غياهب الظل. دلت على ذلك مهاجمتهم للأساطير. لكن، لما كانت لا نبتة تهرب من الضوء، فإنهم بحثوا، في الحقيقة، عن شمس أكثر سطوعاً؛ مستخفين شأن شمس الأسطورة مستعظمين قيمة شمس المعرفة[٥٨]. ها هم صاروا يعتبرون الأسطورة «سرير كسل الفكر»، ويستعيضون عن دفئها بحقيقة «التجريد البارد» وعن مرونتها بمعرفة «العلم الصارم». وبدل رخاوة الحياة التراجيدية صرنا نجد «النظر» و«التقشف» و«الصرامة». وبدل التصارع والقساوة ألفينا السعي إلى الهدء. وبدل الكذب والخداع لمحنا الحماس للحق. وعوض الانهمام بعرى المجتمع والذوبان في الرباط الاجتماعي صرنا نعثر على التفرد والتميز عن الخلق. ولئن دل ذلك، إيجاباً، على حيوية هذه الحضارة التي ما فتئت تصحح نفسها وتعدل صورتها[٥٩]؛ فإنه دل، من الناحية السلبية، على انعطابها وبدء أفولها. والحال أن المعبر الأقوى عن هذا المنزلق إنما هو شخص سقراط. فإذاً ثمة

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٥، الفقرة ٢٥.

(٥٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 234 sqq, para. 261.

(٥٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 223, para. 192.

على التحقيق انبثاقان للفلسفة في الحضارة اليونانية: انبثاق أول حدث في العهود اليونانية الغابرة التي لفّها ضباب الأسطورة؛ حيث كانت الفلسفة قطب رحى تنظيم العبادات والأساطير وصانعة وحدة الدين. وانبثاق ثانٍ بعد بداية مواقف تهكمية اتجاه الدين والأسطورة حققه سقراط[٦٠].

والحق أن هذا النازع بدا منذ لحظات متقدمة من تاريخ الفلسفة. ونيتشه يتلمس آثاره البعيدة حتى لدى الحكماء الأوائل الذين عدهم فلاسفة تراجيديين: هذا صولون الحكيم (حوالى ٦٤٠ ـ حوالى ٥٦٠ ق.م) حاول إحلال المعرفة النظرية محل المعرفة التراجيدية، وذلك بتمحّل عذر أن التراجيديا «عمل حداد وسلوى من شأنه أنه يفتقر إلى المعقولية»، ثم إنه دعا إلى إحلال مبدأ «الاعتدال» محل مبدأ «الإفراط» القديم[٦١]. وهذا بارمنيدس شق الطريق نحو الجدل والأورغانون العلمي، وذلك بتوسل آلية «التجريد». وهذا طاليس عادى الأسطورة وصبا إلى درك مرتبة المعرفة المجردة. وهذا ديموقريطس أعلن أن كل الآلهة والأساطير إن هي إلا فضلة زائدة، كما طمح إلى معرفة كل شيء وإلى العلم الصارم بالطبيعة. ولربما تمثل الاستثناءان الوحيدان في هيرقليطس الذي حقق المثال الأبولوني، وذلك بأن نظر إلى كل شيء بما هو ظاهر ولعب، محققاً بذلك «الرؤية الفنية للعالم»، وأمباذوقليس بما أنه وقف إلى جانب السحر ضد المنزع الدنيوي[٦٢]. ولعل الأمر سار إلى تصارع تيارين عبّرا عن نازعين: نازع تراجيدي وجدناه لدى أنكسمندر (المالنخوليا والتشاؤمية) وزينوفان وهوميروس (مبارزة الفرسان) وهرقليطس (الرؤية الفنية للعالم) وأمباذوقليس (الإنسان اليوناني المكتمل الذي تحقق مثالاً)... ونازع معرفي وُجد لدى بارمنيدس (التجريد) وأنكساغوراس (أنوار العقل ودنيوية الفكر والحياة) وفيثاغوراس وديمقريطس (العلم)[٦٣]. فكان التيار الأول يعزز الأسطورة والأمر الفني الجمالي (هرقليطس، أمباذوقليس، أنكسمندر)، وكان التيار الثاني يحاول التحكم في الأسطورة بغاية تقوية الإحساس بالحقيقة ضد الوهم الحر (Vis veritatis) أو تعزيز المعرفة الخالصة

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠١، الفقرتان ٣ ـ ٤.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، الفقرة ١٩٨.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧، الفقرة ١٦٨.

(٦٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 217, para. 3 [84].

(طاليس، ديمقريطس، بارمنيدس)[٦٤]. ولعله ليس من الصدفة في شيء أن يؤذن أفول التيار الأول ببدء ذم العالم الدنيوي؛ أي بابتداع فكرة «العالم الآخر» وامتهان فكرة هذا العالم؛ وبالتالي بدء البحث عن طريق الخلاص الفردي. إذ من مفارقات الإنسان الناظر الجوهرية أنه إذ طلب المعرفة بالعالم بأي ثمن، وجعل الحقيقة قيمة، فإنه أنشأ عالماً منطقياً خالصاً تحكمه قوانين مجردة. هذا أنكسمندر نظر إلى نشأة الأشياء في الطبيعة وأفولها نظرة خلقية بما هي خطيئة وخلاص. وهذا بارمنيدس اشرأب إلى العالم الحق المختفي وراء العالم الظاهر. وهذا أمباذوقليس نفسه تحدث عن المحبة العمياء والكراهية العمياء وعن استرار الأمر اللاعقلاني في ما يظهر عقلانياً في العالم. وهذا ديموقريطس رأى أن العالم فاقد للسبب والغريزة[٦٥].

هكذا نشأ «الإنسان الناظر». ولفظ «الإنسان الناظر» هذا تردد في كتابات نيتشه منذ بادئة الشباب إلى عهد النضج. ولعل أقدم الإشارات إلى المفهوم ـ لفظاً ودلالة ـ نجدها في بادئة كتابات شبابه؛ عنينا بها كتاب **مولد التراجيديا** (١٨٧٢). ولقد ولد المفهوم مقترناً بحدث أفول الحضارة اليونانية الفنية الأولى، وذلك بسبب اجتياح الأنوار اليونانية ـ بتوجيه من سقراط ـ لمظاهر هذه الحضارة وتحطيمه وحدتها العضوية الجملية. آنها اختفى طراز من الناس قديم ـ هو طراز «الإنسان التراجيدي» ـ وظهر «طراز آخر جديد من الوجود لم يكن معروفاً من ذي قبل؛ أعني طراز «الإنسان النظري»»[٦٦]، قوامه استبدال النظرة التشاؤمية الفعالة إلى الحياة ـ بما هي لغز وسر ومشقة واحتمال ـ بالنظرة التفاؤلية الساذجة ـ بما هي موضوع معرفة وإدراك ويقين ـ ومعاداة التدليس والكذب والافتتان بالمظاهر، بما هي أساس النظرة الفنية إلى الوجود؛ وذلك بتبني فكرة «نشدان الحق» المضادة. وبالجملة، الإنسان الناظر هو الإنسان الذي أوقف حياته على المعرفة وحدها دون سواها، ولم ير من سبيل إلى العيش في هذا العالم سوى عيش المعرفة، وقصر مبتغاه على درك الحقيقة. فهو بهذا «إنسان معرفة» و«إنسان حقيقة» و«إنسان فكر». وقد قام هذا الإنسان مقابل طرازات بشرية إن نحن استنبطناها، بالسلب، وجدناها «الإنسان الفنان» و«الإنسان التراجيدي».

---

(٦٤) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 167, para. 175.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩، الفقرة ١٩٥.

(٦٦) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 101-110, para. 15.

وأول ما قابل «الإنسان النظري» «الإنسان الفنان». فهو إن قورن به ظهر أنه مثله يجد المتعة في الإقبال على الواقع بكل تجلياته؛ ومن ثمة قاسم الإنسان الناظر الإنسان الفنان تفاؤله وتفاديه النتائج الأخلاقية التشاؤمية؛ شأن المالنخوليا والانتحار والزهد، لكنه كان إقبال النظر لا إقبال الإبداع؛ بمعنى أنه لم يعمل على العيش في الواقع، وإنما في النظر هو آثر العيش. ولئن كان الفنان ينظر بعين ملؤها الرضا إلى ما وراء سقوط القناع عن الحقيقة؛ أي إلى ما بقي مستوراً محجوباً، راضياً بالحجب وإن سعى أبداً إلى إسقاطها، مقراً بحدود المعرفة مستعيضاً عنها بفضيلة الفن العلاجية؛ فإننا نجد الإنسان الناظر اكتفى بمشهد سقوط الرداء والحجاب. وهو لا يجد المتعة إلا في إزاحة المستتر وتجلية الغائب وكشف المختفي، مريداً الحقيقة العارية وحدها بلا حجاب، متوسلاً في ذلك سلاح العلم والفلسفة. بمعنى آخر، لئن كان الإنسان النظري والإنسان التراجيدي يشتركان على حد السواء في إبداء الرضا اتجاه ما هو موجود، فإنهما يختلفان في كون الثاني لا يرضى عن أن يكشف الحجاب عن الحياة الطبيعية، بل يبقى دوماً متعلقاً بما يكشف. أما الإنسان النظري، فإنه يجد المتعة، كل المتعة، في كشف الحجاب، كما يجد هو اللذة، كل اللذة، في إزاحة الاستتار[٦٧]؛ أي في كشف الستر وهتك السر.

وثاني ما يقابل «التصور النظري للعالم» «التصور التراجيدي». ونيتشه يقصد بالتصور النظري «الروح العلمية التي مفادها القول: إن من شأن الطبيعة أن تقبل لأن تعرف كل المعرفة، وإن من شأن مزاولة العلم أن تنهض بفعل خلاصي كوني»[٦٨]. وذلك بينما كان التصور التراجيدي للعالم يقوم على مبدأ التكافؤ بين الجمال والحق، بل إنه كان يجعل الحق خادماً للجمال والمعرفة خادمة للفن، بل إنه كان يعتبر الفن هو ما كان يشكّل صمام أمان للمعرفة الصوفية المتشائمة.

وفي نظر نيتشه قابل الإنسان الناظر ـ الفيلسوف الذي يتوسل المفاهيم ـ الإنسان الفنان ـ الشاعر ـ الذي «يفكر» بتوسل أفعال مرئية محسوسة؛ أي أنه يفكر بضرب من التفكير أسطوري؛ بما الأسطورة هي الطريقة التي فكر وفقها

---

(٦٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie,* p. 257, para. 6 [16].

(٦٨) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 115, para. 17.

الشعب دوماً. فالأسطورة تمثل للعالم بتوسل أفعال وتجارب[٦٩]. ومن ثمة كان «الإنسان النظري» ضديد إنسان الشعب الشاعر. وإن درجة فهم هذا الإنسان النظري للأمر الشعري الذي قامت عليه الأسطورة لتماثل طريقة فهم الشخص الأصم للموسيقى: كلاهما يرى حركة عن المعنى بمعزل[٧٠]. كما قابل نيتشه بين الإنسان النظري ـ وقد اتخذ ههنا رسم «فيلسوف المعرفة اليائسة» ـ و«فيلسوف المعرفة التراجيدية». هذا تحكّم في نازع المعرفة الجموح؛ إذ هو أقر بمأساة الوجود دونما البحث عن ميتافيزيقا تعويض أو عن علوم بديلة، وإنما بإنشاء حياة جديدة شعارها منح الفن ـ بما هو التوهيم ـ حقوقه على الوجود؛ بينما ذاك فيلسوف المعرفة اليائسة ما كان له لمجابهة أشكال الوجود سوى العلم الأعمى؛ أي العلم بأي ثمن كان[٧١]. ثم إن نيتشه قابل أيضاً بين الإنسان النظري ـ وقد أسماه ههنا «إنسان المعرفة» ـ و«الإنسان الحي». الأول شأنه أن يحوّل كل موضوع تاريخي يدرسه إلى ظاهرة للمعرفة ـ ومن ثمة إلى موضوع ميت ـ فيحول بذلك الأمر الذي حرك قوة التاريخ دوماً ـ من وهم وظلم وهوى وغيرها ـ إلى عجز، بينما الثاني لا يزال يؤمن بقوة هذه العوامل التي تستعصي على كل معرفة وتستصعب على كل درك عقلي[٧٢]. وأخيراً، عارض نيتشه بين «الإنسان الناظر» و«الإنسان الحدسي».

ها قد نادى لسان الكون في الحضارة اليونانية بالانقباض؛ إذ صارت حضارة معرفة بعدما كانت حضارة حياة. ولعل سقراط كان أول «إنسان نظري» على وجه التحقيق. إذ في سقراط تجسد لأول مرة في تاريخ البشر ذاك الإيمان الذي لا يقوّض في تنزيل الفكر، وقد هداه الاعتقاد في مبدأ «السببية»، على آخر مهاوي الوجود. وإن الفكر صار بذلك قادراً، لا فحسب على معرفة الوجود، بل على تقويمه أيضاً. أكثر من هذا، إن سقراط ليس فحسب ذاك الشخص الذي علّم الآخرين كيف يحيون بنازع المعرفة وحده ومعه دون

(٦٩) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, collection folio essais; 206 ([Paris]: Gallimard, 1992), tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth*, pp. 146-147.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٧ ـ ١٤٨، الفقرة ٩.

(٧١) Nietzsche: *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 209-210, para. 560, et *Considérations inactuelles I et II*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch, oeuvres philosophiques completes; t. 2 ([Paris]: Gallimard, 1990), pp. 182-183, para. 19 [35].

(٧٢) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 102, para. 1

غيره، وإنما أيضاً علمهم كيف يموتون وقد عرفوا العلم بالموت؛ أي كيف يموتون ميتة عالمة بأمرها(٧٣). إنه إذاً أول من وهب الوجود معنى عقلياً صرفاً، ودرأ الخوف من الموت بالحجج العقلية المنطقية. فلنتصور إذاً كيف أنه بعد سقراط ـ داعية النظر ـ صرنا نجد المدارس الفلسفية تلي المدارس كما تلي الموجة الأخرى. ولنتمثل انتشار التعطش إلى المعرفة في أرجاء الكون وقد صار للناس عقيدة موحدة بما صار غاية كل إنسان يحترم نفسه. ولنتخيل هذه النزعة العلمية الكونية وقد بدأت تنشر شبكة الفكر في كل أرجاء الدنيا، متمنية الانتشار في المجموعة الشمسية بأكملها... أَوَلا يدعو هذا الأمر إلى ضرورة النظر إلى سقراط بما هو «نقطة تحول التاريخ الكوني وقطب رحاه الوحيد الذي عليه مداره»(٧٤)؟

مع سقراط إذاً انتهى عهد الإنسان التراجيدي وبدأ عهد الإنسان النظري. والحال أنه لئن تؤمل موقف سقراط، لأظهر سمات الإنسان النظري مجتمعة: فهو من جهة أولى «عدوّ ديونيسيوس»(٧٥)؛ وذلك بما صح في حقه من أنه كان «عدوّ الأسرار» الذي كان يتمحل الحجج العقلية المنطقية درءاً للخوف من الموت(٧٦)، وبما ثبت عليه من أنه كان «قاتل التراجيديا»؛ أي عدوّ الفن المعوّل على النظر الذي نسي أن يحيا في عالم جمالي أنشأه أسلافه(٧٧). ومن جهة ثانية، فإن سقراط هو «ذاك الإنسان المتعصب للمعرفة»(٧٨). فهو إذ توسل الجدل والعقل والمنطق طريقاً للحياة وسلماً، إنما ارتكن إلى أداة تدمير، وصير الفكر الفلسفي، عوض أن يكون أداة بناء للروح اليونانية، معول تدميرها. وهو إذ صير كل أمر منوطاً بالعلم، أنشأ نزعة العلم التفاؤلية الوهنة ودمر التراجيديا القوية. فكان بذلك طراز النزعة التفاؤلية النظرية الذي، إذ اقتنع بإمكان معرفة خبايا الأشياء، صار يسند إلى العلم والمعرفة الفضيلة العلاجية ضد التشاؤم، وينظر إلى الخطأ والوهم بما هما الشر إذ

(٧٣) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 102, para. 15.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢-١٠٣، الفقرة ١٥.

(٧٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 279, para. 7 [101].

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٨، الفقرة ٧ [٩٦].

(٧٧) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 75, para. 57.

(٧٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 183, para. 1 [59].

تجسّد[٧٩]. أَوَلم تتلخص مبادئه في ثلاث: «الفضيلة معرفة. ونحن لا نرتكب الرذيلة إلا جهلاً. والإنسان الفاضل هو الإنسان السعيد»؟ أَوَليس في هذه الصيغ التفاؤلية الثلاث تحقيق لموت التراجيديا التشاؤمية؟ أَوَلا يؤسس هذا القول لمعادلة المعرفة والفضيلة والسعادة بما هي نتاج الجدل[٨٠]؟ أَوَلم يرفع شعار: «الحقيقة الحقيقة مهما كلف الثمن»[٨١]؟

والحق أن سقراط، وقد تعين إنساناً ناظراً، لم يكن سوى منشئ مدرسة بأكملها؛ نعني مدرسة الإنسان الناظر. هذا أفلاطون (حوالى ٤٢٨ ـ حوالى ٣٤٧ ق.م) كراهيته للفن ـ التي تجلت في عدائه لهوميروس حتى صار هذا العداء شعار الفلاسفة ـ أشهر من أن تذكر، ومنزعه إلى طلب الحق بتوسل المعرفة ليس له من مكافئ سوى كراهيته جمال الأمر الظاهر[٨٢]، كما إن كراهيته للحواس ولعملها الإبداعي الاستيهامي وللكذب أشهر من أن تنظر[٨٣]. تلقاء ذلك، كان أفلاطون منشئ المفهوم، إن لم نقل مقدّسه ومؤلّهه، كما كان هو كذلك ذاك الذي سكر بالجدل حتى الثمالة[٨٤]. وإنه الشخص الذي صير النظر إلى الواقع نظراً إلى الفكرة أو المثال (Idea)؛ مغلّباً بذلك النظر الأبولوني، القائم على الرؤية، على النظر الديونيسيوسي، القائم على الإصغاء[٨٥]. وذاك أرسطو (حوالى ٣٨٥ ـ ٣٢٢ ق.م)، يكفيك أن تستقرئ طلع «الإله» كما تصوره، حتى تستدل على تصوره للإنسان. فإلهه إله ليس له إلا المعرفة، لا إحساس بالحب لديه وإنما شأنه أن يفرغ كل وسعه وجهده في التلذذ بالتعميمات النظرية التجريدية الناتجة عن طبيعته بما هو كائن مفكر أو عقل. يكفيك إنزال هذا المثال إلى أصله، أو بالأحرى إعادته إلى منشئه، حتى تكتشف الإنسان عنده كائناً ناظراً برأسٍ مليئة بالخطاطات ما كان لها أن ترى في العالم إلا نظيمة أفكار[٨٦].

---

(٧٩) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 104, para. 15.

(٨٠) «Socrate et la tragédie,» dans: Ibid., p. 215.

(٨١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 87, para. 70.

(٨٢) «Fragments divers,» dans: Nietzsche: *La Naissance de la tragédie*, p. 300, et *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 210, para. 3 [46].

(٨٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 72-73, para. 162.

(٨٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 118, para. 2 [104].

(٨٥) «Fragments divers,» p. 300:

(٨٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 26, para. 25 [17].

ولا يّظننَّ أن حال الفلسفة في العهد الروماني خالف حالها في العهود السالفة. فهذه المدارس المتأخرة بقيت سقراطية الهوى. هذه الرواقية، مثلاً، التي رسمت معالم الحكيم الرواقي الشهيرة، إن أنت تأملت حال ما رسمته وجدت أنه استمرار لتاريخ الإنسان الناظر بعد سقراط، بما هو أيضاً «إنسان مفهوم»: إنه الإنسان الذي لم تدفعه التجربة والرغبة في ملكة زمام نفسه إلا إلى توسل المفاهيم المجردة، وقد صار بذلك الباحث عن الصرامة والحقيقة ـ ذاك الذي لا ينشد سوى اجتناب الوهم وتجنب جواذب الأهواء(٨٧). ولرب باحث تذهب به الظنون إلى أن الإنسان الشكي هو أول من جادل الإنسان النظري في شأن أحقية وقيمة النظر، وذلك باعتبار أنه أبطل مرتكزات النظر العقلي والتزم بالحياة العملية. والحق أن هذا الذاهب مخطئ في ما ذهب إليه، لأن الفيلسوف الشكي، وإن فعل ذلك، فإن فعله تم بتوسل السلاح نفسه الذي توسّله الإنسان الناظر؛ عنينا به سلاح «المنطق». فهو، من هذه الجهة من الاعتبار، إنسان ناظر شأنه شأن غريمه(٨٨). ولئن كانت حياة أحد كبار الشكاك ـ شأن بيرون ـ حياة احتجاج ضد «نظرية التماهي الكبرى»؛ عنينا المماهاة بين السعادة والفضيلة والمعرفة، وذلك باعتبار أن من شأن المعرفة أن تنهض على الفضيلة وأن تورث السعادة، وتشكيك في ما إذا كان العلم طريق الحياة الحقة والحكمة سبيل صناعة الحكيم، وارتياب في شأن ما إذا كان من شأن حياة الاستقامة أن تثمر السعادة؛ فإن احتجاجه هذا إنما كان نتيجة إنهاك الإنسان الناظر بفعل شدة مناظراته . . . وإنه لعلى التحقيق الإنسان الناظر وقد تعب ووهن. وإنه لوهن الإنسان المتعب الذي صار إلى العدمية؛ أي صار يشك في كل شيء(٨٩).

٢ ـ الإنسان العارف في العهد الحديث

لئن عاش إنسان العصر الوسيط ناشداً الحياة التأملية النظرية (Vita contemplativa) ناكراً الحياة العملية النشيطة (Vita activa) فإن حال إنسان العصور الحديثة لم يخالفه. أكثر من هذا، ما خالف إنسان العصور الحديثة الإنسان السقراطي، بل هو تحقيق لهذا الإنسان على وجه الإجمال. ولطالما استهوت نيتشه المقارنة بين الحضارة اليونانية أيام انحطاطها ـ وهي الحقبة التي

---

(٨٧) «Vérité et mensonge au sens extra-moral,» dans: Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 287, para. 2.

(٨٨) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 207, para. 177.

(٨٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 71-72, para. 14 [99].

كنى عنها بوسم «الحضارة الإسكندرية» ـ والحضارة الحديثة. فمنذ كتاباته الأولى (١٨٧١ ـ ١٨٧٢)، لاحظ نيتشه أن «عالمنا الحديث بمجمله مسجون في قمقم الحضارة الإسكندرية»، وأن «مثاله هو الإنسان الناظر بما هو مالك مواهب فكرية عليا يسخرها لخدمة العلم»، وأنه «استئناف لمسيرة السلف سقراط»[٩٠]. فإن نحن ركزنا النظر على العلوم الدقيقة الحديثة، وجدنا تطورها يوحي لنا بأننا «صرنا نحيا في عالم أقرب ما يكون إلى العالم الإغريقي الإسكندري؛ وذلك كما لو أن عقارب ساعة التاريخ عادت إلى بدء حركتها». وإن العلم الحديث لا محالة منته، مثلما انتهى على عهد الإسكندر، إلى تدمير الحضارة[٩١]. وذلك ما دام قد ثبت أنه لا يمكن أن تبنى الحضارة على المعرفة وحدها، وأن الإنسان الحديث مثل الإنسان القديم رام ذلك[٩٢]، وأن للمعرفة وحدها أثراً موحشاً على الحضارة[٩٣]. فههنا في عهد الحداثة أيضاً قصر الحياة على المعرفة. وههنا قرن المعرفة بالسعادة؛ أي تعليق آمال الإنسان على العلم الحديث بما يهدف إليه من التقليل من الآلام ما أمكن وتحقيق حياة للإنسان هي الأطول؛ أي تحقيق سعادة دائمة أبدية. مع العلم السابق أن هذه الفكرة سقراطية المنشأ[٩٤].

ولهذه الاعتبارات وجدت المحدثين أسهموا في استئناف صورة الإنسان الناظر، وذلك بأن توسلوا العلوم طريقاً إلى فهم طبية الإله وحكمته (نيوتن)، وآمنوا بضرورة المعرفة الضرورة المطلقة، ولا سيما بالصلة الحميمية بين الأخلاق والعلم والسعادة (فولتير)، واعتقدوا أنهم بتملكهم العلم بالأشياء صاروا يملكون معارف قائمة بذاتها مكتفية بنفسها موضوعية بريئة لا دخل لدوافع الإنسان السيئة فيها (اسبينوزا)[٩٥]. أكثر من هذا، إن نحن تأملنا فلسفة الرجل ـ القائمة على رهن كل ما يقع بالقدرة الإلهية؛ ومن ثمة فإن كل ما هو واقع كامل في نوعه، ولا شر في طبيعة الأشياء، ولئن لم يكن الإنسان حراً فليس ثمة أمر شر في طبيعة الإنسان، لأن الشر لا يوجد في الأشياء وإنما في

---

(٩٠) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 120-121, para. 18.

(٩١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome I: *La Naissance de la tragédie*, p. 201, para. 3 [11].

(٩٢) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 91, para. 73.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٥١، الفقرة ١٦٥.

(٩٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 134, para. 128.

(٩٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 81, para. 37.

خيال الإنسان ـ وجدنا هذه الفلسفة مبنية على النازع المنطقي وحده. وإن صاحبها المنطقي ألّه نازعه واستعبد نوازعه الأخرى. وإنه اعتقد أنه عَلِم كل شيء علماً مطلقاً(٩٦). ولم يكن حال فيلسوف آخر، شأن كانط، بأحسن من حال سبينوزا. إذ سار به الحماس إلى المنطق ـ آلة الإنسان الناظر الرهيبة ـ حد اعتبار مبادئه؛ نعني بها مبدأي «الهوية» و«عدم التناقض»، معارف خاصة سابقة على كل تجربة... وما هي على التحقيق بمعارف، بل هي بالعقائد أشبه ما تكون(٩٧). ولعل أجلى صور الإنسان الناظر الحديث يتمثل في صورة فاوست ـ ذلك العالم الذي يئس من العلم فأدار إليه ظهره وصار ينشد الحياة مهما كلف الثمن، وذلك بعد أن كان ينشد العلم... وإنه «الإنسان الناظر الذي صار يبحث عن الحياة بحثاً مجنوناً»(٩٨).

٣ ـ استشكال أمر إنسان النظر

ذاك هو الإنسان النظري، بما هو «الحيوان العارف»، وتلك جنيالوجيته. هذا ومنذ نشأته، على عهد أفول الحضارة اليونانية، اتخذ الإنسان الناظر وجهين: وجه الإنسان الفيلسوف، ووجه الإنسان العالِم. ولئن كان الدين هو الشاهد على الإنسان الديني، وكانت الأخلاق هي الشاهدة على الإنسان الأخلاقي، فإن الفلسفة والعلم هما الشاهدان على الإنسان النظري. وللفلسفة والعلم ـ وإن تعارضا أحياناً ـ وجه منشأ متشابه. فهما معاً نشآ على خلفية أفول الأسطورة؛ ما كان من شأنه أن أحوج الفرد، وقد حدث الفراغ، إلى طلب العوض بمعارف؛ منها العلم. وهما معاً أثر لغلبة التصور الأبولوني للعالم ـ القائم على مبدأ «الوعي» ـ على التصور الديونيسيوسي القائم على مبدأ «الرغبة العمياء»؛ وذلك بعد أن تعايش هذان المبدآن أيام سيادة التراجيديا(٩٩).

هذا العلم ناشئ عن نازع أبولوني مضاد للفن(١٠٠). وعوامل ظهور العلم منها؛ **أولاً**؛ لما لم تعد الآلهة تعتبر «طيبة» في ذاتها «خيرة»، فإنه صير إلى

(٩٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 261, para. 7 [4].

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٢، الفقرة ٧ [٤].

(٩٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 162, para. 10.

(٩٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 262, para. 7 [7].

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٩، الفقرة ٧ [١٠١].

الإقرار بفائدة العلم بالأشياء علماً دقيقاً والتخبر بها تخبراً مضبوطاً. **ثانياً**؛ كانت أنانية الفرد في بعض المهن؛ مثلما هي مهنة البحارة، تدفعه إلى تطلب المنفعة والفائدة. **ثالثاً**؛ صار بعض الناس من ذوي الفضول إلى نشدان التميز عن الأغيار في أوقات الفراغ. رابعاً؛ صير إلى محاولة تجاوز بعض الآراء الشعبية، وذلك بطلب أساس للأفكار يكون صلباً. ومن ثمة اتسم العلم بسمتين: أولاهما؛ طلب الاستغراق في الشيء حد الاستهلاك فيه أو الفناء. وثانيتهما؛ الأنانية. هذا في ما تعلق بأسباب نشأة العلم، أما الحكمة فقد ظهرت إثر: **أولاً**؛ اللجوء، في إطار النظر إلى الظواهر، إلى التعميم غير المنطقي، والتسرع في القفز إلى استخلاصات نهائية. **وثانياً**؛ ارتباط هذه الاستخلاصات بالحياة. **وثالثاً**؛ إعطاء قيمة مطلقة لشأن الروح(١٠١).

لقد اتخذ الإنسان النظري، أول ما تبدى، وجه «الحكيم» و«العالم»، أو قل: وجه الفيلسوف والعالم. ولئن كان كلاهما إنسان معرفة، فإن الفارق البسيط بينهما يكمن في ما لاحظه سقراط عن طاليس وأنكساغوراس من أنهما، وإن كان ما علماه وعرفاه من الأمور الخارقة المدهشة المعتاصة الإلهية أمراً جليلاً، إلا أنها كانت أموراً غير نافعة؛ بمعنى أنها ظلت عن صالح الناس بمعزل. ههنا قام أول تعارض بين الفلسفة والعلم: الأولى اختارت الخوض في الأمور الخارقة والمدهشة والمعتاصة والإلهية؛ بيد أنها أمور غير ذات جدوى ومنفعة عملية، في حين أن العلم تهافت على درس كل ما يمكن معرفته، لا تحكمه سوى الرغبة في المعرفة بأي ثمن، وذلك من غير مراعاة لاختيار الفلسفة(١٠٢).

هذه الفلسفة؛ لئن كان مرامها، شأن مرام الفن، أن تمنح ضرباً من العمق والمعنى للحياة والفعل، فإن في الفلسفة كان يتم البحث عن المعرفة، ولا شيء غير المعرفة. إن شأنها إذاً أن تؤقنم الحقيقة. «هذا إن لم نعتبر تاريخ الفلسفة برمته العبارة عن تطور إرادة الحقيقة»(١٠٣). ولحد اليوم، فإنه لم يوجد

---

(١٠١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 219, para. 188.

(١٠٢) Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, collection folio essais; 140 (Paris: Gallimard, 1990), p. 23, para. 3.

(١٠٣) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 19, para. 9 [1].

فيلسوف لم تتحول الفلسفة بين يديه إلى تمدّح للمعرفة. . . وأنى تصرفت الأحوال، فما من فيلسوف إلا وشأنه أن يقف من المعرفة موقفاً متفائلاً، وما من فلسفة إلا وهي مقرة، في قرارة نفسها، أن أعلى مراتب المنفعة إنما يتحقق بالمعرفة وبالإيمان بها، وما من فلسفة إلا وتجهد نفسها على إظهار قيمة المعرفة للحياة ما أمكنها(١٠٤). وما البحث عن المعرفة، إن فتش، إلا يعكس التحرز من عالم الظاهر أو عالم المادة؛ أي الاحتراس من التغير والألم والموت والأمر الجسدي والحواس والمصير والحتمية؛ بمعنى التحرز من كل ما يكسب الحياة طابعها الجزافي المخاطر؛ أي طابعها المأساوي. إنما الفيلسوف من اعتقد في المعرفة المطلقة، وفي المعرفة من أجل المعرفة، وفي إمكان الجمع بين المعرفة والفضيلة والسعادة(١٠٥). وما هذا التحرز إلا العبارة عن كائنات متعبة مهينة مهووسة، ليس لها من شيء تردده سوى طلب السعادة القصوى، وتطلب السكينة والهدء، وتعمل الراحة، ونشدان أمر إن هو شُبِّه كان أشبه ما يكون بالنوم العميق. تلقاء تلك الرغبة، لا رهبة لها إلا من الأمر غير اليقيني الصعب الملتمس والمتغير والمستحيل والصائر، مقابل الرغبة في الإيمان بالأمر البسيط والثابت والمنظور واليقيني(١٠٦).

وهذا العلم عيناه مغمضتان عن أن ينظر في مشاكل الحياة الحقيقية. وهو «لا يرى من المشاكل سوى مشاكل المعرفة»، ويحوّل كل تجربة إلى «لعبة جدلية طرفاها التساؤلات والأجوبة»، وإلى «قضية نباهة وذكاء خالصة»(١٠٧). فالعالِم إنما ديدنه أن «يلهث وراء الشأن الجديد الفريد النادر، وأن يخشى الأمر القديم الممل البائد»؛ بحيث يصير البحث نفسه هدف البحث لا الحقيقة(١٠٨). وما يدعى باسم «الرؤية العلمية للعالَم» ـ على غرار الرؤية الدينية والأخلاقية ـ إنما قوامها: «إرادة جعل الأشياء مفهومة؛ أي إرادة تصييرها عملية ونافعة وقابلة للاستغلال. . . إذ ما كان من قيمة عندها إلا للشيء الذي يمكن إحصاؤه وحسابه»(١٠٩). ولئن حقق أمر العلم، لظهر

(١٠٤) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 32, para. 6.

(١٠٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 18, para. 48.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧، الفقرة ٤٥.

(١٠٧) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 66, para. 6.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٧، الفقرة ٦.

(١٠٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 255-256, para. 7 [3].

أن إرادة العلماء القاعدة العلمية إن هي إلا رغبة في أن يسلخوا عن العالم طابعه المرعب. ولعل أبدى ما يتبدى به هذا الطابع هو امتناع الكون عن أن يصير موضوعاً للحساب. ذاك هو الرعب الذي يخشاه العلم أكثر من غيره. وإن مطمحه إلى الانتظام لمن شأنه أن ينيم نازع التساؤل، وأن يرقد طابع القلق. وما «التفسير» سوى تقديم قاعدة للحدث. وما «الإيمان بالقانون» إلا إقرار ضمني بخطورة الأمر الاعتباطي الذي ما كان من شأنه أن ينتظم وينضبط[(١١٠)]. ولئن تدبر هذا المبتغى، لأبان عن أن نشدان العلم لما يدعى «الموضوعية»، إنما هو دلالة عن تلاشي الإرادة؛ أي أنه كناية عن بغية الركون بعيداً عن الحكم بمنأى عنه. وهو أمر من شأنه أن يشي بشلل الإرادة، وأن يَشِيَ بالوهن والضعف ومقاومة مواقف الاستثناء والقوة. وليس الإنسان ناشِد الموضوعية ـ أي العالِم ـ سوى ذاك الذي يتخلى عن الحكم وعن الإدانة. . . وإن ديدنه للتهافت على كل ما من شأنه أن يصير موضوعاً للمعرفة، وذلك من غير أن يجد من لذة سوى لذة المعرفة. وإن شأنه أن يجعل من نفسه مجرد مرآة عاكسة ينتظر حتى تظهر الأحداث كي يقتنصها ويصورها[(١١١)]. وبالجملة، العالِم إنسان انحطاط، حياته منوطة بالمعرفة موقوفة عليها مرتهنة إليها وبها موكولة[(١١٢)]. إنه حيوان قطيع في مملكة المعرفة تابع إمّرة يبحث لأنه أُمر بأن يبحث وقُدم له مثال الباحث[(١١٣)]. وبعد وقبل، في العهد الذي تأفل فيه الطبقة القوية المهيمنة ينضج طراز إنسان العلم[(١١٤)].

هذا ولو كان قد أنشأ الإنسان الأخلاقي «رؤية العالم الأخلاقية»، وكان أنشأ الإنسان الديني الرؤية الدينية للعالم، فإن الإنسان الناظر أنشأ بدوره «الرؤية النظرية للعالم». والناظر في هذه الرؤية يجدها قامت على ثلاث مصادرات خالفت بها الرؤية التراجيدية التي سبقتها:

أولاها؛ لئن هي كانت الرؤية التراجيدية للعالم ـ القديمة منها والحديثة ـ

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩-١٩٠، الفقرة ٥ [١٠].

(١١١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 175, para. 207.

(١١٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 16-17, para. 42.

(١١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥، الفقرة ٣٧.

(١١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٤، الفقرة ٥٣٩.

نهضت على اعتبار الهوة السحيقة القائمة بين الفكر الإنسي والوجود؛ وذلك باعتبار أن الوجود محجوب عن الفكر، وأن ما إن يشف للفكر حجاب من حُجُب الوجود الألف حتى يتكثف الآخر. ومن ثمة رأت هي أن «هناك بينونة بين الفكر والوجود لا تردم»، وأن «الفكر عاجز بالضرورة عن مقاربة الوجود واستكناهه»(١١٥)؛ بمعنى آخر «أن لا شيء مما في الأعيان يحدث فيطابق على وجه الدقة ما في الأذهان»(١١٦)، وأن «لا مجال للحديث عن تلاؤم بين الفكر والواقع»(١١٧)؛ وذلك ما دام الواقع حركة نازعية مجهولة لا حركة منطقية معلومة؛ فإن الرؤية النظرية بالضد من ذلك صادرت على ضرورة أن يشف الوجود للفكر؛ بمعنى أن الإنسان الناظر رأى أن الفكر والواقع من طبيعة واحدة، وأنهما متكافئان. وحتى إن حدث له أن أقر بواقع الهوة، فإنه حاول ردمها، وذلك بابتداره إلى إضفاء طابع منطقي عقلي على الوجود، وبسعيه إلى إضفاء طابع وجودي على المنطق؛ أي بالقول: إن حقائق المنطق الوهمية هي الواقع نفسه.

وثانيتها؛ أنه لئن كانت الرؤية التراجيدية للعالم قد قامت على الإقرار بالتمايز بين المعرفة والحياة، وذلك على اعتبار أن «شجرة الحياة إنما شأنها أن تغتذي بالوهم والخيال والزيف، وأن الحياة بلا هذه القيم المضادة أمر مستحيل»، فإن «شجرة المعرفة» الطهرانية قامت على الإيمان بالحق والصدق(١١٨)، وذلك في حين قامت النظرة التراجيدية على اعتبار «أن الحياة تحتاج إلى أوهام؛ أي إلى شبائه وقد أُخذت على أنها حقائق»، وأن الشأن في الحياة أنها تقوم على الاعتقاد في الحق لا على الإيقان بالحق ذاته؛ أي أن شأنها أن تنهض على الوهم(١١٩). فما كان من شأن الحياة إلا أن تنهض على أوهام، وما كان من شأننا نحن البشر إلا أن نحيا في بحر من الأوهام. هذا مع سابق العلم أنه «من السذاجة الاعتقاد في إمكان القفز

(١١٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 243, para. 5 [92].

(١١٦) Nietzsche: *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 574, para. 7 [52], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 48, para. 111.

(١١٧) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 518, para. 6 [253].

(١١٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 217, para. 1.

(١١٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, pp. 63-64, para. 49.

إلى خارج بحر الأوهام هذا»(١٢٠). ومن ثمة، قام التعارض بين الحياة والمعرفة، وذلك لأن من شأن آمر المعرفة أن يقول: «ينبغي عدم السقوط تحت مجاري الأوهام». غير أن الرؤية النظرية للكون قامت، بالضد من ذلك، على محاولة اختزال «شجرة الحياة» إلى «شجرة المعرفة»، وعلى القول: إنما الحياة معرفة. والحال أن التعالق بين المصادرتين واضح؛ إذ الثانية فرع للأولى.

وثالثتها؛ أن الرؤية النظرية للعالم قامت على مصادرة التعالق بين المعرفة وتحقق السعادة، وبين الحقيقة والخير؛ إذ صارت البغية الإنسية تحقق السعادة والوسيلة الموصلة كسب المعرفة. وهذا هو ما أسماه نيتشه باسم «النزعة التفاؤلية النظرية». وهي نزعة تفاؤلية حكمت الإنسان الناظر منذ نشأته؛ أي منذ ظهور سقراط. أَوَلم يكن السؤال المحوري الذي طرحته المدارس السقراطية هو: ما هي المعرفة بالعلم والحياة التي تسمح بأن يتحقق للإنسان الوجود الأسعد(١٢١)؟ هذا في الوقت الذي قامت فيه الرؤية التراجيدية على اعتبار الحياة أمراً خطيراً ملتبساً مشكلاً؛ وبالتالي نهضت على مبدأ «استعصاء الحياة على المعرفة وتمنّعها»، وعلى اعتبار الحياة أمراً مريباً فظيعاً ليس من شأنه أن تجنى منه السعادة جنياً، وإن كان على الإنسان أن يفعل فيه ويتصرف ـ وتلك هي التشاؤمية القوية. ففي اعتبار الرؤية التراجيدية لا يوجد انسجام قائم قياماً قبلياً بين تقدم كشف الحقيقة ومصلحة البشرية وخيرها(١٢٢). تلك هي تشاؤمية القوة لا تشاؤمية الضعف، الناشئة عن وهن النوازع وتعبها، وإنما هي مجابهة لمظاهر الحياة القاسية الفظة المشكلة الناشئة بدورها عن صحة فياضة وامتلاء وجود وقوة(١٢٣).

وهكذا، ففي ما تعلّق بالمصادرة الأولى، أبت «الرؤية النظرية للعالم» إلا أن تراهن على التماهي بين الفكر الإنسي والوجود، وذلك على الرغم مما استبان لها من فوارق. بل إنها لمحو هذه الفوارق توسلت ثلاث آليات تشبه

(١٢٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 231, para. 5 [33].

(١٢١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 33, para. 7.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٤، الفقرة ٥١٧.

(١٢٣) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Essai d'autocritique, 1886), p. 168, para. 1.

سرير بروكست «نزلتها» على الواقع «تنزيلاً»؛ عنينا بها آليات «التأنيس» و«التجريد» و«التعقيل». أما التأنيس فالمقصود به حقيقة أن ما من صلة تجمعنا بالأشياء؛ أي ما من معرفة مهما كانت وبلغت ما بلغت من درجة الدقة والموضوعية والحياد، إلا وهي أوصاف إنسية جردها الإنسان من ذاته وخلعها على العالم خلعاً. فحقيقة عمل الإنسان بهذا إنما هي أن يخفي الأشياء وألا يجلّيها كما يدعي. إنه يعيد كتابة كتاب الطبيعة بدليل لغوي لا يقرأه إلا هو ولا يتخذه إلا لنفسه[(١٢٤)]. فليس من الغرابة إذاً، أن يذكرنا نيتشه بحكمة غوته القائلة: «لَكَم خفي على الإنسان كم هو مُؤَنِّس للأشياء»[(١٢٥)]! ولكم هو يشي العالم، الذي يدعوه العلم عالماً اختبارياً، عن عالم تأنيسي[(١٢٦)]! خذ بنا إلى أي وجه من أوجه المعرفة بالأشياء شئت، تجد فيه آثار التأنيس هاته بادية. هذه فكرة «العلية» ـ التي شأنها أنها تتنزل من العلم منزلة القطب من الرحى ـ إن أنت فحصتها أجلّ الفحص، لن تجدها إلا فرضية نتوسلها تأنيساً للعالم وتصييراً له في خدمتنا وتقريباً له من إحساساتنا. أَوَليس فيها تنزيل مفهوم «الإرادة» الإنسي على الأشياء[(١٢٧)]؟ والشيء بالشيء يذكر؛ هذا مفهوم «القانون الطبيعي»، إنما قام على الإيمان بأن من شأن الأشياء الطبيعية أن تتبع قانونها، وذلك بأثر من خضوع حر راض... وهذا إنما يفترض القول بأن الطبيعة موسومة بميسم «الخُلُق»، أو هو يفترض وجود صانع ميكانيكي «خلاق» هو الذي أبدع أعظم الساعات التي تجمل الكائنات الحية وكأنها زينتها[(١٢٨)]. فعبارة «التطابق مع القوانين» إنما شأنها أنها تخلع على الطبيعة مسحة إنسية.

والحال أن عين التأنيس هذه سادت في كل حقب المعرفة الإنسانية. هؤلاء قدماء الفلاسفة جردوا من أنفسهم ومن عالمهم الإنسي مفاهيم «أنزلوها» على الكون. والمتأمل فيها يجد أنها كانت إما مفاهيم إنسية تخليقية؛ على نحو ما نظر بارمنيدس في «العدالة» بما هي مبدأ العالم، أو هيرقليطس في «القانون»،

---

(١٢٤) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 554, para. 6 [429] and p. 555, para. 6 [432].

(١٢٥) غوته، ورد في: Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 232, para. 5 [39].

(١٢٦) «Vérité et mensonge au sens extra-moral,» dans: Ibid., p. 284, para. 1.

(١٢٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 125, para. 25 [371].

(١٢٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 28-29, para. 9.

أو أمباذوقليس في «المحبة والكراهة». وإما كانت مفاهيم إنسية تعقيلية (منطقية)؛ على نحو ما فعل بارمنيدس في ثنايا حديثه عن «الوجود المحض»، وأنكساغوراس في معرض ذكره «النوس»، وفيثاغوراس في ثنايا إقامته فكرة «العدد»[١٢٩]. وما اقتصر شأن التأنيس على الفكر القديم بل امتد إلى العلوم الحديثة. ها قد شهد القرن التاسع عشر إدخال مفهوم «الصراع» ذي الأصل الإنسي إلى قلب الكائنات ـ خلايا كانت أو أنسجة أو أعضاء أو عضويات ـ ذلك أن العقل العلمي الحديث صار يعتقد أنه بإدخاله مفاهيم؛ مثل «التهيج» و«المحبة» و«الكراهة»، قد حدد علة حركة الأجسام، وما حددها هو وإنما هو على التحقيق أنسها. وقس على ذلك استعماله لفظ «الإرادة». ذلك أن العلوم الطبيعية رامت توضيح سيرورة الكائنات تبعاً لحساسية الإنسان الوجدانية الخاصة؛ أي أنها خلقت لغة تصويرية إنسية كان لها أن هي ترجمت هذه السيرورات[١٣٠]. ولذلك انتهى نيتشه إلى تحقيق هذه المفارقة: إن الإنسان لا يعرف عن الأشياء على التحقيق شيئاً قدر ما يتعلم معرفة ذاته. وإنه ليعمى، عن التدقيق، على الأشياء. فما ثمة سوى الإنسان: أنظر في الأشياء تجد نفسك. أي أن العلم بالطبيعة إنما هو الوعي بكل ما يملكه البشر وراثة؛ أي أنه هو الدراية بقوانين الإحساس البشري الراسخة الصارمة[١٣١].

ولا يُفهمنّ من آلية «التجريد» ههنا، أول ما يجب فهمه، معنى عزل صفات الشيء وقصر الاعتبار عليها دون غيرها. لا ولا «تخليص» الشيء و«تطهيره» من الشوائب العالقة به. إنما يقال «التجريد» بثلاثة معانٍ: التفريد (الفرد والجماعة)، التغيّي (تصيير المعرفة غاية)، والفصل والتحديد. فالتجريد هنا يقابل «العضوية» و«الوحدة الجميلة» و«الكلية» و«الجملة»، التي كان يحيا عليها اليونانيون أو قل: القوم، بما هم قوم لا بما هم أفراد، وبما هم جملة لا بما هم آحاد. أما الإنسان الناظر فقد قام نظره، بالضد من ذلك، على مبدأ «التفريد»، وذلك بحيث لم يظهر إلا بعد بدء أفول الحياة الجماعية اليونانية وارتكان الفرد إلى التفكير في سعادته الخاصة دون سعادة غيره. من قبل، كان الأمر يتعلق بقوم «الهيلينيين»، بما هم شعب أو جماعة

---

(١٢٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, pp. 94-95, para. 78.

(١٣٠) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, pp. 356-357, para. 11 [128].

(١٣١) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 209, para. 179.

أو أمة؛ أما الآن، مع سقراط، فقد انتهى الأمر إلى التفكير في «الأفراد» من حيث هم أفراد عزّل[١٣٢]. فإذاً تحصل عن هذا أن الإنسان الناظر إنسان التفريد والتجريد بامتياز؛ أي أنه إنسان ابتعد عن روح المدينة والجماعة، وصار بمثابة الظل أو شبيهه[١٣٣]. وإنسان هذا شأنه، ما كان بمستطاعه التفكير في الوجود بما هو حي ممتلئ، وإنما ديدنه التفكير في الفراغ؛ أي في مفاهيم جوفاء. بهذا لئن عَنَّ لنا أن نحدد معنى أن «الإنسان كائن مفكر»، لقلنا: إنه كائن مجرِّد. إنما المفكر من تملكه شغف الأمر المجرد وعجز عن أن يحفظ المسافة والبعد عن كل أمر تجريدي[١٣٤]. وليس له ما يملأ به رأسه سوى التجريدات الفارغة؛ نحو «الخير» و«العدل». بهذا يظهر أن ليس ميلاد الإنسان الناظر يعني النظر في الأشياء، قدر ما هو يعني الإعراض عنها. ولا أدل على ذلك، من أن أساطير اليونانيين وتراجيدياتهم كانت أكثر حكمة من مذهبي أفلاطون وأرسطو الأخلاقيين النظريين، وأن الرواقيين والأبيقوريين كانوا أفقر فكراً من الشعراء ورجال الدولة السابقين... كيف لا وهذا سقراط، أبو الإنسان الناظر، إن فتشت فكره لم تجده سوى آلية من المفاهيم والأحكام والاستدلالات. هذا مع متقدم العلم أنه اعتبر أن هذه أعلى نشاط للإنسان وأعظم هبة طبيعية له شأنها أنها تسمو على كل ملكاته ومواهبه الأخرى[١٣٥]؟ والحال أنه لئن حقق أمره، لظهر أنه إنما سجن العالم بأكمله في قمقم المعرفة المجرد. أم كيف لا وهذا أفلاطون لم ينظر في الأشياء إلا بما هي رسومات نظر ورقوم فكر وأصول تجرديات[١٣٦]؟ فما قولك في أرسطو الذي إنما كان يلتذ، شأن إلهه الذي صنعه على مقاسه، ببارد «التجريدات العليا»؟ ومجمل تلك المفاهيم النخبة الجوفاء هي التي أنشأت ما أسماه نيتشه ذات مرة باسم «الميتافيزيقا بما هي فراغ مجرد»[١٣٧]، أو الميتافيزيقا بما هي قائمة على أخطاء وقد تحنطت وتخشبت وتصلبت. هذا ولئن كان التجريد قوة، بما يقوم عليه من تبسيط

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٩، الفقرة ٣١.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩، الفقرة ١٩٩.

(١٣٤) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 475, para. 6 [65].

(١٣٥) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 104, para. 15.

(١٣٦) «Fragments divers,» dans: Ibid., p. 300.

(١٣٧) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 75, para. 59.

للعالم بعد أن يعزز بعض ملامحه ويقويها[١٣٨]؛ فإن هذا لا يلزم أن يحجب عنا أن إنسان التجريد هذا، إذا ما نحن قارناه بإنسان الحدوس الحسية، انتهى إلى نتيجة مفارقة: اعتبار العالم الذي أنشاه من تجريداته هو العالم الحق، وإدانة هذا العالم الحي المشخص بوصفه عالم الزيف. وتلك لعمرنا هي الأفلاطونية بعينها!

ولم يكن لقوة التجريد هذه أن تنشئ عالماً حياً، وما كان التجريد مقصوداً لذاته، لولا قوة أخرى أوتيها الإنسان هي قوة «التعقيل». والقصد بها صبغ العالم بصبغة منطقية، أو قل: تصيير العالم منطقياً. ولما بدا، بحسب جهة النظر التراجيدي، أن أمر العالم غير منطقي، أو بالأحرى أن نظامه ليس من جنس النظام المنطقي ـ مما أورث سيادة النزعة التشاؤمية لدى العديد من النظار ـ بادر الإنسان الناظر إلى محاربة هذا المنزع غير المنطقي، وذلك بتوسل «المفهوم المجرد»؛ مثل «الحقيقة» و«الأخلاقية»... وانتصاره نجم عنه نكران الأمر غير المنطقي بما هو مجرد ظاهر زائف وبما هو أمر غير جوهري. والمترتب عن هذا، أن تم تصيير «الواقع الفعلي» مجرد فكرة (Idea). ذلك أن الإنسان النظري، إذ هو خشي نتائج أفعاله، لم يجرؤ على أن يودع نفسه إلى برودة الوجود وفزعيته. وهو، إذ أرتج عليه، صار يهرول ههنا وههناك طالباً درك شط النجاة. ولم يرد أن يتملك أي أمر على وجهه التام، بما أن ذلك الفعل كان من شأنه أن يضعه وجهاً لوجه أمام قساوة الأشياء القساوة الطبيعية. ولكم صيّره الفكر المتفائل أرعن جباناً! وهو يشعر أن ما من حضارة بنيت على مبدأ «العلم» إلّا ولا جَرَم آيلة إلى الأفول ما إن تبدأ في أن تصير غير منطقية؛ أي في أن تهرب من نتائجها التي تولدت عنها[١٣٩]. فإذاً، لجأ الإنسان إلى تصيير العالم عالماً منطقياً. ولما كان هذا الفعل ليس جزءاً من العالم، وإنما هو «تنزيل» عليه، فإن نيتشه سمى هذا الأمر «ميتافيزيقا المنطق»، وذلك بحكم بما قام عليه من الاعتقاد في «التماهي» بين الفكر والوجود[١٤٠]؛ أي تصيير الوجود أمراً منطقياً. وهذا التصيير إنما استند إلى آليتين أساسيتين: اللغة والمنطق.

---

(١٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 367, para. 40 [6].

(١٣٩) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 124, para. 18.

(١٤٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 257, para. 6 [14].

أما آلية اللغة؛ بما قامت عليه من «تسمية الشيء» و«تصنيفه» و«تحويله إلى مفهوم»، فقد شكلت سند الإنسان النظري. ذلك أن المعرفة دالة اللغة، لا سيما وقد ثبتت استحالة التفكير بلا توسل اللغة، وثبت أننا لا نحيا إلا في عالم مليء بالكلمات. أكثر من هذا، ثبت «أن ما من تفسير للشيء، وما من معرفة به، إلا وهي تسمية له». فبواسطة الكلمات التي تكتنفنا وتلفنا ننشئ أفكاراً[١٤١]. إذ الأفكار موصولة بالكلمات غير مقطوعة. ونحن لو أردنا فصم عرى الصلة باللغة وتجاوز قسرها، ما أمكننا التفكير أبداً. فلا يمكننا التفكير إلا داخل قوالب اللغة وفي حدودها[١٤٢]. فإذاً؛ اللغة حد ليس بمكنتنا تجاوزه. لكنها حد، مثل باقي الحدود، يلزم أن يستفسر ويستشكل. لذلك عمد نيتشه إلى استشكال الثقة البشرية في اللغة التي تذهب حد المساواة بين العالم الذي تنشئه اللغة وعالم الواقع؛ أو قل: إنها تساوي بين عالم الكائنات وعالم الوقائع، وإلى حد الاعتقاد أن معرفتنا بالعالم صارت موقوفة على معرفتنا باللغة، وأننا نملك في اللغة العالم بما فيه، وإلى حد الإيقان باللغة كما لو كانت أقنوماً.

الاستشكال قام على مراعاة المبدأ التالي: إن اللغة، التي شأننا أن نعبر عنها في أقوال، إنما شأنها، على التحقيق، أن توقظ فينا ضرورة التوجس من الإنسان النظري[١٤٣]. فأنى وجدت اللغة، فاعلم أن ثمة مزالق للإنسان الناظر يجب أن تجتنب. وليس المتكلم عن اللغة إلا متكلماً عن المفاهيم مؤقنماً، تلقاء ذاك الذي يحاول الانفلات من قبضتها بتوسل الشعر والصورة والإحساس. ولئن كان نيتشه قد نبه، غير ما مرة، إلى أن الأشياء تظل مجهولة لنا غير معلومة، فإنه ذكر، من جانب آخر، أن ما همه هو كيف تسمى الأشياء، أكثر مما هي الأشياء وما حقيقتها. ذلك أن نعت الشيء وتسميته وإظهاره وتقييمه وزنته ـ التي كانت في الأصل عملاً اعتباطياً، إذا بها تلتصق به أشد الالتصاق ـ تصير له، بأثر من الوراثة، جسماً وجسداً ليس له عنه انفكاك[١٤٤]؛ بمعنى أن

(١٤١) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881,* p. 323, para. 2 [31].

(١٤٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 45-46, para. 102.

(١٤٣) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 147, para. 9.

(١٤٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 96, para. 58.

اللغة ما كانت هي آنية، الشأن فيها أن تشفّ عن الفكر وإنما هي ما يشكل الفكر ذاته. إن أصل إدخال المشاكل إلى قلب الأشياء متأتٍّ من كوننا لا نفكر إلا بواسطة اللغة(١٤٥).

ههنا يمكن أن نميز بين الكلمة والجملة. وهو تمييز فيه مساهلة. ففي ما يخص الكلمة التي نسمي بها الشيء، نجد أنها، إن حقق أمرها، مجرد نقل صوتي لمثير عصبي. وأول المشاكل المطروحة هنا هي التسرع الآدمي بجعل المثير العصبي أثراً لسبب خارجي. وفي هذا تطبيق خاطئ لمبدأ «السببية». إذ «لا توجد علاقة ضرورية بين الإثارة العصبية والصورة. إنما العادة هي التي توحي بهاته العلاقة». فالقول مثلاً: «هذه الصخرة صلبة»، لا يعبر على التحقيق إلا عن إحساس مثير داخلي لا خارجي وذاتي لا موضوعي .وثاني الشبه التي ندخلها على الأشياء، أننا نصنفها بحسب مبدأي «الذكورة» و«الأنوثة»، فنعتبر الشجرة مؤنثة والنبات مذكراً، وبحسب الفرد والنوع؛ في حين ما كان من شأن الطبيعة أن تعرف النوع ولا الشكل ولا المفهوم(١٤٦). أوَليس في هذا «تنزيل» لمبدأ إنسي على الأشياء؟ وثالث الشبهات أننا نعرف الشيء بحسب أثر من آثاره معرفة اعتباطية عسفية مهملين خصائصه الأخرى؛ كأن نقول مثلاً: إن الثعبان يتلوى، وهو الأمر الذي يصدق على الدودة أيضاً. مما يظهر أنه لا الاسم ولا الرسم يتمكن من أن يشف عن الشيء. وفضلاً عن هذا وذاك، فإن وهب الأسماء للأشياء تدخله إحدى ألزم صفات اللغة؛ نعني فعل «الاستعارة» بما هو فعل إنسي بامتياز، بل بما هو نازع إنسي متأصل في النفس البشرية به يعرف الإنسان وبفضله ينشئ عالماً جديداً يضاف إلى عالم حدوساته الحسية. ذلك أنه تم **أولاً** تحويل «الإثارة العصبية» إلى «صورة» ذهنية. فنحن نستعير الصورة هنا للإثارة، ولا علاقة إلا العادة. **وثانياً** نحول تلك الصورة إلى صوت، فننسى ونعتقد أننا نملك المعرفة عن الأشياء ذاتها عندما نتكلم عن الأشجار والألوان والثلج والزهور. لكن هذه ليست سوى استعارات للأشياء لا تطابق الكيانات الأصلية. إنها أثر لعمل فني قام على تحويل الصورة إلى صوت(١٤٧). ثم **ثالثاً** نقوم بتجميع الصور في صورة

---

(١٤٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 45, para. 102.

(١٤٦) «Vérité et mensonge au sens extra-moral,» dans: Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 283, para. 1.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٥، الفقرة ١.

واحدة؛ أي في المفهوم. وفي ذاك عسف الاعتقاد في مبدأ «التماثل»[(١٤٨)]. ذلك أن من شأن تعدد الأشياء أن يتحول إلى وحدة عندما نسقط عليها وصف «الأفعال» الصادرة عن «خاصية» واحدة؛ مثل ذلك إقدام طاليس على جعل الرطوبة خاصية عامة بحيث صار العالم بأكمله رطباً. ما هذا إلا مجاز. وما المجاز إلا قياس باطل؛ أي أنه قياس شعري وبلاغي[(١٤٩)]. وما المعرفة سوى اشتغال على هذه الاستعارات والمجازات[(١٥٠)]. ذلك أن شرط المفهوم أن ننسى التجربة الأولى الأصلية التي قادت إلى إنشائه بتوسل مبدأ «التطابق». فنحن نعلم أن لا وجود لورقة مطابقة لأخرى، إلا أن مفهوم «الورقة» قاد إلى التخلي عما نعلمه، بل صار إلى الاعتقاد في وجود مفهوم «الورقة» بمعزل عن الأوراق المتعينة، بل اعتبر أصلها الذي استنسخت منه لكن المستنسخ لم يتقن الاستنساخ، وذلك لدرجة أنه أوجد الفوارق بين الأصل والنسوخ والمسوخ[(١٥١)]! ها قد صارت الورقة أصلاً وسبباً للأوراق وعلة. وها نحن قد انتقلنا من الانطباعات الحدسية الأولى (الصور) إلى الخطاطات (المفاهيم) ـ وهو عالم من المفاهيم «بارد وميت».

وفي ضوء هذه القواعد المنطقية المجردة تم بناء هرم منطقي منظم من التقسيمات والدرجات، وإقامة عالم جديد من القوانين والضوابط والتوابع والتحديدات صار معارضاً للعالم الأول بدعوى انبنائه انبناءً متيناً لم تعد معه الأشياء منفلتة، كما هو الحال عليه في عالم الانطباعات، ولا رخوة ولا سائلة ولا مائعة، وإنما قائمة صلبة ثابتة معلومة مضبوطة مستأنسة غير مستوحشة وعامة لا خاصة. أكثر من هذا، صار هذا العالم معيار صحة العالم الحسي وصدقه وثبوتيته. ها نحن أمام بناء ضخم أشبه ما يكون بالبنايات الرومانية الهائلة. ومثلما الرومان قسموا السماء بحسب خطوط رياضية دقيقة، واعتبروا هذا الفضاء المرسوم المرقوم معبداً للإله، كذلك فعل الإنسان النظري. إذ هو تبعاً للغته أنشأ بناءً ضخماً من المفاهيم المماثلة المنظمة المرتبة[(١٥٢)]. وإن عمل هذا الإنسان لهو، على التحقيق، أشبه ما يكون بعمل العنكبوت والنحل.

---

(١٤٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 71, para. 25 [168].

(١٤٩) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 133, para. 142.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣٩، الفقرة ١٤٩.

(١٥١) «Vérité et mensonge au sens extra-moral,» p. 282 sqq, para. 1.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٣، الفقرة ١.

إنه أشبه ببيت العنكبوت، وذلك لأن خطوط مفاهيمه هي من الدقة بحيث تميل مع التيار الذي يحملها، ومن المقاومة بحيث لا يمكن الرياح أن تفتها. ولعله أشبه ما يكون بعمل النحلة. فالنحلة تشيّد بتوسل الرحيق شمعاً تجتنيه من الطبيعة، والإنسان يتوسل مادة هشة من المفاهيم التي اضطر إلى إنشائها من تلقاء ذاته. ها هو ينسى أن أساس بنيانه استعارات، ويعتقد أنه بنى على الأشياء ذاتها. وما معرفته إلا استحجار الصور وتحويل الحدوس الأولية إلى رقوم وخطوط ورسوم. وإن علمه لهو على التحقيق «مقبرة الحدوسات»[١٥٣]. ها قد صارت حقيقة الشيء إذاً جملة استعارات ومجازات وتأنيسات؛ أي أنها استحالت أوصافاً إنسية منزلة على الكائنات متوسلة في ذلك البلاغة. فما الحقائق إذاً إلا أوهام نسينا أنها أوهام، وإن هي إلا استعارات فقدت بريقها ونضحت[١٥٤].

لكن، ما ذاك الذي ندخله إلى الأشياء بتوسل الإبانة اللغوية عنها؟ إنه النحو الذي به تفرض بنى على الواقع وتنزلها عليه. فكما ينشئ النحو جملة، فإنه ينشئ واقعة. بهذا يتم تنزيل بنية من بنى النحو (فاعل/ مفعول به) على الأشياء، وذلك لخلق بنية مماثلة (علة/ معلول). فنحن حين نلمح ظاهرة طبيعية ما؛ ولتكن ظاهرة «البرق»، نبادر إلى القول: إن البرق يلمع. وقد اعتقدنا أننا وصفنا الظاهرة وما وصفناها وإنما قسناها على قاعدة نحوية وماثلناها بها بإدخالنا لفكرة «الفاعل والمفعول»، مفترضين؛ بأثر من النحو، أن ما من فعل إلا ووراءه فاعل. أكثر من هذا، نقول: «إني لأرى البرق» مفترضين أن ثمة فاعلاً ما بداخلنا يرى وأنه بهذا سبب الرؤية وفاعلها. وتلك لعمرنا طريقة سيئة في التفكير والقول أورثنا إياها الاعتقاد في قواعد النحو! فكما تقترن الصفة بالموصوف من جهة النحو كذلك تفترض ههنا ذات حاملة لصفة. هذا مع سابق العلم، أن لا ذات ثمة وإنما سيرورة ولا صفة ثابتة وإنما سيولة[١٥٥].

ولئن كان نيتشه قد فصل القول في مسألة اللغة ضمن ما أسماه ذات مرة: «فلسفة اللغة»، فإنه انتقل إلى الحديث عن دور المنطق في إطار ما أسماه «فلسفة المنطق». وبين المسألتين تعالق. ذلك أنه لئن كانت اللغة هي التي تنشئ

---

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٣، الفقرة ١.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٢، الفقرة ١.

(١٥٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 45, para. 100.

«المفاهيم»، وكان العلم هو الذي ينشئ صنوف التعالق بينها، فإن عدة العلم في ذلك المنطق. فلا غرابة أن تجد أن «ديدن الإنسان الناظر التلذذ بالمعرفة المنطقية أيما تلذذ»(١٥٦). والحال أن المنطق إن هو إلا انبطاح لعبودية اللغة واستتباع لها(١٥٧). فكما إن النحلة تشيد خلايا الجبح التي تم ملؤها عسلاً، فإن المنطق يشتغل على هذا الركام من المفاهيم ـ وقد صار مقبرة للحدوس الحسية ـ ويبني بلا توقف أدراجاً فوق أدراج وينضد وينظف ويجدد الخلايا القديمة. والحال أن المنطق، إن تُدبّر شأنه، وجد أنه قام على مصادرات ما كان من شأن الواقع أبداً أن يشهد على وجودها. وقد توسل الإنسان النظري إلى ثلاثة مفاهيم منطقية، لا في وصف العالم الدنيوي الموسوم بالتغير والصيرورة، وإنما في التقعيد للعالم المنظور الذي لا صيرورة فيه ولا تغير ولا تناقض؛ توسل هو مفهوم إلى «الجوهر»، ومفهوم «الهوية»، ومفهوم «الديمومة». إذ من شأننا أننا نعتبر ذواتنا العارفة «جواهر» قائمة تنظر في موضوعات معروفة صفتها الأساسية أنها ثابتة. والحق أننا ما قمنا بذواتنا، ولا ثبتت الأشياء بأعيانها. ذلك أن فعل «المعرفة»، إن أراد حقاً ألا يكون فعل «وهم»، يلزم العارف ـ نعني الذات العارفة ـ بأن يكون ثابتاً؛ أي أن يكون وحدة قياس إلى ثباتها ترد الأشياء، وذلك حتى يتمكن من قياس الشيء. وما أن نتصور «الذات» ـ وهذا أقرب إلى واقعها ـ «سيالة» «بدالة» أبداً «صائرة» «مائعة»، حتى ترتج قوانين الطبيعة(١٥٨)، وذلك ما دامت هذه القوانين قائمة على مصادرة أن قوانين أحاسيسنا التي ورثناها نحن، أباً عن جد، أمور ثوابت(١٥٩). ثم إن هذا الفعل يفترض أن يكون الموضوع المعروف ـ أي موضوع المعرفة ـ قائماً بذاته صلباً لا رخواً، ويابساً لا مائعاً؛ أي «شيئاً» أو «جسماً»، بينما الشيء حقيقة ينحل إلى جملة انطباعات. فهو على التحقيق شكل مبني ومعاد بناؤه بناء وهمياً بدءاً من انطباعات سلبية مغايرة للواقع(١٦٠). ونحن نفترض دوماً أن الشخص العارف هو هو، وأن الموضوع المعروف هو هو ـ وهذا هو مبدأ «الهوية» ـ والحق أن لا

---

(١٥٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 256, para. 6 [13].

(١٥٧) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 207, para. 177.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٩، الفقرة ١٧٧.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩، الفقرة ١٧٩.

(١٦٠) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, pp. 550-551, para. 6 [412].

الذات من شأنها أن تبقى هي هي، ولا الموضوع المعروف من شأنه ذلك كذلك. إذ «ما كان من شأن الشيء أن يتكرر مرتين»(١٦١)، و«لا شيء من شأنه أن يطابق ذاته»(١٦٢). أكثر من هذا، ما كان لما يحكم المنطق ـ مبدأ «عدم التناقض» ـ أن يكون هو نفسه ما يحكم الأشياء. فشأن الأشياء أنها تحيا في عالم التخالف والتمانع والتضاد(١٦٣). ولا ضمانة لنا أن الشيء يبقى هو هو؛ أي يدوم على حاله، وذلك لأنه «حيثما وليت وجهك فاجأتك الفجاءة... وما يبدو أنه أمر دائم إنْ هو، على التحقيق، إلا ما لا ندرك التحولات الخفية التي تطرأ عليه وتفوت إدراكاتنا»(١٦٤).

وكما إن المنطق قام على «مصادرات»، فكذلك قام على «أوليات» و«مفاهيم بدئية»؛ شأن «الشيء» و«الهوية»، وأقام بينها تعالقات؛ مثل تعالق الجوهر والصفة، والذات والموضوع، والمؤثر والأثر. ولما كان المنطق «لغة»، فإنه سقط في عبودية «النحو» وصار له مستتبعاً؛ نعني أنه صار مستملىً من الإيمان بأمر «الفاعل والمفعول»، كما قام على أحكام قيمة أنكر أنها أحكام قيمية؛ شأن القول مثلاً: «إن اليقين أفضل من اللايقين»، و«إن الفكر أشرف وظائف الإنسان...». وتلك دعوى تفاؤلية وإيمان عقلاني؛ أي أحكام قيمة(١٦٥).

والحق أننا لو تأملنا ما انتهينا إليه، لأدركنا المفارقة الأساسية التي انتهى إليها الإنسان النظري: لقد انطلق من القول بحصول المعرفة، قارناً حصولها بحصول السعادة؛ لكن، ما إن التفت، أخيراً، إلى الأدوات التي بواسطتها يحصل على المعرفة ـ اللغة والمنطق ـ حتى اعتراه الشك، وانتهى إلى الإقرار بأن شأننا أن «نحيا ونفكر في وسط هو أثر للامنطق وحده وليس للمنطق؛ أي أننا نحيا في ضرب من اللامعرفة، أو قل: المعرفة الزائفة أو الشبيهية»(١٦٦).

---

(١٦١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 54, para. 125.

(١٦٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 141, para. 111.

(١٦٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 280, para. 7 [110].

(١٦٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 54, para. 123.

(١٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤ ـ ٤٥، الفقرة ٩٩.

(١٦٦) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 143, para. 152.

ذاك هو «النقد» بما هو المدرسة التي أدت إلى استشكال حياة الإنسان الناظر والتشكيك في مغامرته المعرفية، بل وإعلان موته. والحال أننا لو اتخذنا مَعْلَمين لبيان أزمة الإنسان الناظر هذا لوجدناهما يشيران ـ ويا للمفارقة! ـ إلى بدئه وختمه: نشير ببدئه إلى سقراط، ونومئ بختمه إلى كانط. هذا سقراط ـ الإنسان النظري الأول ـ مثل النهم الذي لا يشبع والصدى الذي لا يروي إلى المعرفة. ولقد انتهى إلى التنبه إلى حدود المعرفة حيث يكون من شأن نظر الإنسان أن يغوص في المهواة؛ أي في ما من شأنه ألا ينكشف أو يُقال أو يتصور، فاكتشف آنها، وقد راعه الأمر، بأن من شأن المنطق إذا ما بلغ هذا الحد اليائس أن ينقلب على وجهه حسيراً خاسئاً. وهذا كانط ـ وشوبنهاور معه ـ أثبت بمشروعه النقدي نسبية المعرفة، وأنكر إنكاراً جذرياً ادعاءات العلم في أن تكون له قيمة كونية وغايات شمولية. لقد أظهر الرجل أنه من الوهم القول بأن المعرفة ـ التي شأنها أنها تتوسل إلى فكرة «السببية» ـ توصل إلى جوهر الأشياء. ومن ثمة أبطل إمكان فك لغز الكون وإيضاحه، والادعاء بأن مفاهيم «المكان» و«الزمان» و«السببية» مطلقة ومطلقة الكونية، واضعاً بذلك حداً للنزعة التفاؤلية المنطقية السقراطية. كما أثبت أن ما ثمة من معرفة ممكنة للإنسان سوى المعرفة بالأمر الظاهر[١٦٧]. أَوَليس في هذا عودة إلى الحكمة الديونيسيوسية وإن هي توسلت إلى ما حاربته أصلاً: أي المفاهيم الرمادية؟ أَوَليس ذاك هو ما انتهى إليه كانط بالذات[١٦٨]؟ أَوَليس بدءاً من كانط صار المطلوب هو «أن نيأس من الحقيقة»[١٦٩]؟ وذلك لأن من شأن «الحقيقة أن تقتل»[١٧٠]!

تلك قصة الإنسان الناظر كما حكاها لنا نيتشه. والمعتبر بسيرته هذه، يلفي أن ذاك الإنسان المليء بالعجب حد الجنون بالمعرفة والهيام، الحقيقة إنما مات من شدة اعتقاده في عجبه هذا. قاتله الله ما أشد عجبه بنفسه! ولا غرابة في أن يكون ذاك هو مصيره. أَوَلم يعلمنا المفكر الألماني الفرنسي المخضرم إريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧) أن من شأن القول الفلسفي ـ والقول

---

(١٦٧) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 123, para. 18.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣، الفقرة ١٩.

(١٦٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 33, para. 3.

(١٧٠) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 203, para. 176.

النظري ضمنه ـ أن يكون دائراً على أمرين متقلباً بينهما: الفكرة المسلطة الثابتة ـ وما أشد ما أفتُتِن الإنسان النظري بفكرتي «المعرفة» و«الحقيقة»! ـ وانفصام الشخصية ـ ولطالما هو أنكر الإنسان النظري الواقع وتعلق بوهم عالم المنطق الذي لا تناقض فيه يعكر صفو انسجامه ولا صيرورة من شأنها أن تشغب على هدئه.

أما بعد، لقد ظل نيتشه، ومنذ كتابات شبابه الأولى، وفياً للمهمة التي انتدب نفسه إليها: التحرر مما أسماه: «هيمنة» الإنسان النظري (Anthrôpos Theoreticus). وما كان هذا الأمر ممكناً عنده إلا بتمحل الفن حيلة واتخاذه وسيلة. وليس الفن بمعناه المتعاهد المتعارف عليه، وإنما «المعنى القداسي للفن». لكن، قبل النظر في ما عسى «الإنسان الجمالي» أن يفعله ليحد من غلواء «الإنسان النظري»، دعنا، بدياً، ننظر في المتاهات التي قاد إليها الإنسان المقوم ـ أكان رجل أخلاق عالم دين أم صاحب نظر ـ الحضارة البشرية.

القسم الثالث

نقـد الحداثـة

الفصل السابع

مآل حركة الحداثة:
العدمية

ها قد عرضت على أنظارنا قصة «الإنسان المقوم» كاملة مكتملة، كما عرضت علينا تقويماته وقد اتخذت ههنا صورة جنيالوجيات ثلاث: جنيالوجيا الإنسان الأخلاقي، وجنيالوجيا الإنسان الديني، وجنيالوجيا الإنسان النظري. لقد تبدى لنا أن الإنسان حيوان «مقوِّم»؛ أي أن من شأنه أن ينسب للوجود والأشياء «قيماً» و«معانيَ». ومثلما تعمل العنكبوت على وضع نسيجها وضعاً وتهييئه تهييئاً، فكذلك «الإنسان المقوم» يعمل على «إكساء» الوجود والأشياء «قيمه» التي جردها من «ذاته» تبعاً لحاجاته وبالنسبة إلى ظروف حياته. وهو إذ يفعل، فإنه ينعت هذا الأمر بأنه «خير» أو «شر» (الإنسان الأخلاقي)، ويسم هذا الشأن بأنه «مقدس» وذاك بأنه «مدنس» (الإنسان الديني)، ويصم هذه القضية بأنها «حقة» وتلك بوسم «الباطلة» (الإنسان النظري). هذا مع سابق العلم، أن الإنسان المقوم، كما شهد على ذلك التحقق في التاريخ وتكرار القيم ذاتها المرار العديدة، راهن على قيم «الخير» و«المقدس» و«الحق»، وبادر إلى إدانة قيم «الشر» و«المدنس» و«الباطل» ـ اللهم إلا في فترات تاريخية عزيزة نادرة استثنائية.

ولئن تؤمل مسار الإنسان المقوم وقد تجسد إنساناً أخلاقياً ـ ضد الإنسان اللاأخلاقي ـ وإنساناً دينياً ـ ضد الإنسان اللاديني ـ وإنساناً نظرياً ـ ضد الإنسان التراجيدي ـ لأمكننا ملاحظة أن التقويم إنما هو، على التحقيق،

تقويمان: مباح ومحظور، ومعقول ومرذول، ومقبول ومرفوض. إنما الإنسان المقوم راهن على أمرين اثنين:

أولهما؛ أن للكون معنى واحداً؛ لا بمعنى أن التفاضل قائم بين المعنى الأخلاقي والمعنى الديني والمعنى النظري - بل إن هذه أجمعها شكلت معنى واحداً عمل على إفقاد الصيرورة براءتها ليصيرها «وجوداً» شاهداً على «الشأن الإلهي» و«الخير» و«الحق»، أو على الأقل سائر إلى تحقيقه. وإنه هو «المعنى» بامتياز، أو قل: إنه «المعنى الوحيد». إنما معنى ذلك أن من شأن المعنى الأخلاقي أن يعدم المعنى غير الأخلاقي، وحقيقة المعنى الديني أنه يبطل المعنى غير الديني، وأمر المعنى النظري أن يبطل المعنى غير النظري. وحتى إن أقر بوجود هذه الأضداد المعدومة عنده؛ من «دنس» و«شر» و«باطل»، فإنه ما كان ليقر بها إلا ليحاربها. لكن ثمن هذه الحرب كان ثمناً غالياً، وذلك لأن الإنسان اضطر إلى حماية هذه القيم المصونة من غارات القيم الفاسدة بخلق «عالم آخر» إلى جانب «هذا العالم»؛ وبالتالي إدانة الحياة ذاتها. وما كان هذا العالم سوى عالم «الخير» و«الألوهية» و«الحق». وهو عالم الشأن فيه أنه مخالف لعالم الصيرورة الشاهد على «الشر» و«الإلحاد» و«الوهم». وهو تأويل للعالم وسم «العالم الحق» هذا - ضداً على «العالم المزيف» - بمياسم «الوحدة» و«الكلية» و«النسقية». ولئن أظهر الإنسان أنه كان كائناً «إثباتياً» و«إيجابياً» و«وضعياً» في بناء العالم الآخر، فإنه أثبت كذلك أنه كان كائناً «جحودياً» و«سلبياً» و«نفيياً» في ما تعلق بهذا العالم؛ أي أنه لئن ظهر له «الوجود» قيمة «إيجابية»، فقد ظهر له «العدم» قيمة «سلبية».

ثاني الأمرين اللذين راهن عليهما الإنسان المقوم؛ أن القيم المضادة - من «شر» و«وهم» و«باطل» وغيرها - اعتبرت أخطاء عابرة وبلايا طارئة. وكان أمل الإنسان المقوم معقوداً على تحقيق عالم «الحق» و«الألوهية» و«الخير» هذا في أفق مستقبله، متصوراً أن التاريخ أوديسة تحقيق الكمال المنشود. لكن، ها هي الحداثة خيبت أمله في بناء هذا العالم. ذلك أنه كان يحيا دوماً تحت خطر انهيار تأويلاته للعالم؛ فما إن يكون للتأويل الميتافيزيقي للعالم أن ينهار حتى يصار إلى الاعتقاد بأن المعنى جملة انهار، وأن كل شيء صار باطلاً؛ وذلك باعتبار أن ذاك التأويل الذي كان قد منحه الإنسان المقوم للعالم عد هو التأويل الوحيد أو هو التأويل بامتياز لا تأويل بعده[1]. ذلك هو مطلع العدمية

---

(١) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de =

بما ما كانت مجرد الريبة من المعاني التي أنزلت على الوجود، بل هي الريبة تجاه كل معنى، كائناً ما كان، والقول بغياب المعنى أو أفوله، واعتبار أن ما من شيء إلا صار باطلاً وسدى وهملاً. ذلك أنه تبين أنه ليس للعالم تأويل واحد، ولا ثمة «تأويل التأويلات» كلها أو «التأويل الجامع» الذي هو بمثابة «الحكاية الجامعة» أو «حكاية الحكايات» (Méta-récits)؛ بل إن للعالم من المعاني العدد الذي لا يحصر؛ ما بين أن المعنى هنا ما كان أمراً مطلقاً، إن هو إلا منظور إلى جانب منظورات أخرى. إنما حاجات الكائن، التي شأنها أن تعبر عنها نوازعه، هي التي تؤول العالم. ولما كانت حاجات مختلفة أتت التأويلات مختلفة. فلكل نازع رغبة في الهيمنة، وكل منها يملك منظوره الخاص ويريد فرضه على غيره: إن كان نازع الأخلاق تبدى لك العالم لصاحبه خلقاً، وإن كان نازع الدين ظهر لك العالم مقدساً، وإن كان نازع المعرفة انجلى لك العالم حقاً[٢]. كما تبين أنه ليس للعالم تأويل كلي، وأن ليس مسار العالم كلية ووحدة، بل إنه «يلزم تفتيت الكل وتشذيره وتعلم عدم تقديره»[٣]. ثم إن هذا الإنسان المقوم كان يرى العالم الدنيوي ـ عالم الحياة ـ عالماً «بغيضاً» غير مستساغ ولا يستأهل أن نحيا فيه، وأن العالم المقام اصطناعياً وحده «حق ونفيس»؛ أي أنه «المثال». غير أنه سرعان ما تنبه إلى أن هذا المثال مضاد للحياة، وأن كل المثل القديمة سائرة إلى التحطم، وأن التصحر متنام مقبل، وأن المفازة آتية لا ريب فيها، وأن مثالية البشر القديمة آيلة إلى التداعي مطوحة بهم إلى مهواة العدم. وذلك بما هو صار الإنسان الحديث يستشعر غياب القيم غيابا تاما؛ أي غياب المعاني التي كان قد أنشأها بيده ومن تلقاء نفسه[٤].

ها قد صارت قيم الإنسان ملتبسة: إذ بدا أنه ليست للتاريخ نهاية يقف عندها ولا له غاية يتحقق بها، لا ولا تحقق العدل والحق والخير، لا ولا زال

l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), = pp. 211-212, para. 5 [70-71].

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥، الفقرة ٧ [٦٠].

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧، الفقرة ٣٠٦ ـ ٣٠٧، و Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 284, para. 374.

(٤) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1, p. 280, para. 170.

الظلم والشر والباطل، بل هي أمور قائمة لم تختف ولا يبدو أنها ستختفي. أكثر من هذا، لقد تلبست القيم ببعضها البعض حتى صعب تمييز البعض منها عن البعض والضد عن الضد. فصارت الحداثة بذلك ـ مثلما عبر نيتشه عن هذا الأمر المرار العديدة ـ عهد «التباس القيم».

وقد قصد نيتشه بوصم الحداثة بهذا النعت، أنه لئن كان ثمة للحداثة ما تنماز به فهو الخلط الذي أصاب القيم. خذ مثلاً مفهومنا الحديث عن «الإنسان الطيب»، أو «الإنسان الخَيِّر»، تجدنا نصف بوصف «الطيبة» ضروباً من السلوك «متباينة»، هذا إن نحن طلبنا للتعبير استخفافاً ولم نقل: «متناقضة». هاك منها أربعة: الإنسان الطيب هو في الآن ذاته ذاك الذي لا يصغي إلا إلى نداء «جنانه»، وهو في الآن نفسه ذاك الذي لا يستمع إلا لداعي «واجبه». هذا مع علم المباينة، بل المعارضة، بين «نداء الجنان» و«داعي الواجب». والإنسان الطيب هو أيضاً الإمَّعَة الإمَّرَة المسالم، وهو في الوقت نفسه الشجاع الجاد الحازم الثابت على موقفه الصلب الجلد. فكيف أمكن الجمع بين ما من شأنه ألا يجتمع؟ والإنسان الطيب من شأنه أن يسامح نفسه، فلا يحاسبها أو يستكرهها أو يعنفها، وهو في الآن ذاته ذاك الذي شأنه أن ينتصر على ذاته ويملكها ويقهرها. وشتان بين المطلبين! وهو ذاك الذي يريد أن يكون طليعياً في المقدمة، وذاك الذي لا يريد أن تكون له الميزة على غيره. وما أبعد هذا عن ذاك! تشابكت الأمور علينا فلا ندري ما الإنسان الطيب(٥). والشأن أحرى أن يعمم على بقية القيم. فأنت تجد في القيم الدنيوية التجريبية الحداثية بقايا وعوالق قيم دينونية مسيحية. هذه الاشتراكية العلمانية، إن أنت فتشت أمرها، وجدتها محاولة لتحقيق «المثال الديني» القائم على ثالوث «المحبة» و«الحق» و«العدل». وأنت تعثر إلى جانب القيم المترتبة عن نقد الأخلاق؛ من قيم لذوية ونفعية وأداتية ـ وهذه كلها أخلاق حداثية ـ عليقها «الغيرية الخلقية»، وما يصحبها من «نكران الذات» و«نفي الإرادة» ـ وهذه قيم ذات أصول مسيحية. وأنت تلفي، بمحاذاة قيم «الجحود بالغيب»، «الإيمان بمجهول» كوني، وتبني نزعة «لاأدرية» معرفية تقوم مقام العزاء الديني القديم. وقس على ذلك مجال العلوم الحديثة، ففي قلبها تسكن قيم قديمة تسعى إلى إحياء الغائية الكونية وتجد في نفسها مسيس الحاجة إلى الحفاظ على قيمتي «الخير» و«الشر» القديمتين، مع تنمية الرجاء في انتصار

---

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩ ـ ٦٠، الفقرة ١٢٠.

ذاك على هذا. . . والأمر نفسه يقال عن ممارسة الحداثيين الاجتماعية في الشؤون المدنية من زواج وغيره؛ حيث تجد الإنسان الحديث يدخل الكنيسة للزيجة فيها[٦]. أكثر من هذا، لم تصر القيم الحداثية ملتبسة وحسب؛ بمعنى متآلفة على تنافرها، بل صار ثمة منقلب للإنسان الحديث بين القيم وأضدادها. صارت مواقفه لا تعرف للاعتدال اليوناني قيمة؛ أي أنها صارت تنقلب على مدار الأمور القصية وتشهد على التعارض الجلي.

والحال أنه ما تتعارض القيم إلا في عهد تسود فيه السوقة؛ وذلك لما ثبت من أن التعارضات سهلة التمثل. وهكذا، فبعدما آمن الإنسان المقوم بأخلاقية الطبيعة المطلقة، ها هو صار يؤمن بلاأخلاقيتها المطلقة، وبعدما آمن بالخير، ها هو صار يكفر به. لقد صار الإنسان الحديث يعتقد، اعتقاد تجريب لا اعتقاد إيقان، تارة في هذه القيمة وتارة في قيمة أخرى، هذا إن لم يتخل عن القيمتين معاً، بل يعتزل القيم جمعاء. وصارت دائرة القيم المتخلى عنها آخذة في الاتساع اتساعاً مهولاً مذهلاً. وصير شيئاً فشيئاً إلى فقر في القيم مريع وإلى حاجة مسيسة. وصار الإنسان يكاد يمارس النقد على القيم كلها وقد علم أصولها، وذلك إلى الحد الذي أوشكه على ألا يعتقد في أية قيمة. وإنه لحال انفعال وجداني شديد، وإنها للرعشة تأخذ بالبشرية مأخذها[٧]. وإنها لبداية فقد الإنسان «مركز الثقل» الذي كان يسمح له بالحياة، لدرجة أنه سائر إلى الزمن الذي لا يعرف فيه إلى أين يتجه ولا إلى ماذا يستند. فها هو، مثلما تهافت على القيم المستوحاة من المسيحية، يتهافت على نقائضها[٨]. ولئن بقيت لهذا التيه الإنسي من قيمة يؤمن بها أو أثر أو معنى، وذلك بعدما ذهب ما يلذ ويؤلم، فإنما هي قيم شبيهية لا حقيقية وشبحية لا عينية. فهي إما اللذة أو الألم. فصار بذلك إما هو قائل بمبدأ «غلبة المعاناة على الملذة» ـ ومن ثمة استحال متشائماً يرى الرؤية الوهنة: «أن الحياة لا تستحق أن تعاش» ـ وإما اعتقد بالضد ـ فهو متفائل أو طالب لذة يرى أنه «ليس ثمة سوى المتعة». لكن، هل يقف خلف اللذة والألم معنى للأشياء؟ لا شيء سوى الفراغ. ما يشي بغياب الجرأة على وضع

---

(٦) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), pp. 261-262, para. 11 [148].

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١، الفقرة ١١ [١١٩].

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢، الفقرة ١١ [١٤٨].

المعاني للأشياء. وهو الغياب المؤذن بضعف الإنسان المقوم ووهنه. هذا مع متقدم العلم أن العدمية هي النتيجة المباشرة للنزعة التشاؤمية؛ فلا معنى للذة والألم، ولا يمكن أن تكون اللذة مبدأ(٩).

ولقد تأدت عن التباس القيم ظاهرة فريدة، وسمت العهد الحديث، ترجمت عنها الصرخة المدوية: «أَلَا إن كل شيء باطل. ألا إن كل شيء متشابه. ألا إن كل شيء إلى أفول»؛ أو قل عدم الثقة بأمر «معنى» الوجود، وعدم الثقة بتقديرات القيم السابقة. وإنه لخطر الأخطار حقاً القول: لا شيء بقي له معنى(١٠). فأمام التباس القيم حد انعدامها، صار الإنسان الحديث باهتاً ينظر ذات اليمين وذات الشمال، كأنه خراش الذي تكاثرت عليه الظباء فما يدري خراش ما يصيد. وصار لسان حاله يقول: «لقد حصدنا، ولكن غلالنا اكمدّ لونها وتهرّأت»(١١). أو لعله ينادي: «كل شيء يسير على غير عهده، كل شيء يجري إلى حتفه، وليس للعالم الجديد أن يفخر على القديم؛ فكلاهما فاسد. . . وإن العدم لتلك جزيرة الساحرة سيرسي الهندية تفتح لنا ذراعيها»(١٢). ذاك الضيف غير المرغوب فيه ولا المحبوب يدق على الأبواب؛ عنينا به العدمية بما هي «المذهب القائل ببطلان الوجود»(١٣)، وأن «لا شيء يستحق أن نضحي من أجله»، وأن «القيم العليا فقدت قيمتها النفيسة وخست»، وأن «الغايات امتنعت واستحالت وغابت»، وأنه لم يصر بمكنة الإنسان أن يجيب عن السؤال: لماذا(١٤)؟ أو وماذا بعد؟ وما الغاية وما القصد؟ فحقيقة العدمية أنها هي العقيدة القائلة بغياب القيم(١٥)، أو أنها هي

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٤، الفقرة ٩ [١٠٧].

(١٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 116-117, para. 2 [100].

(١١) «Le Devin,» dans: Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, collection folio essays; 8 (Paris: Gallimard, 1985), p. 171, and

فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ١٦٢ (بتصرف).

(١٢) Friedrich Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, idées; 428 (Paris: Gallimard, 1980), p. 30, para. 4.

(١٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 50, para. 99.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠، الفقرة ١٠٠.

(١٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 284, para. 7 [8] and p. 299, para. 7 [43],

العقيدة المؤشرة على «غياب الغاية والبغية والمرمى»[١٦]. هذا على جهة السلب ـ غياب المعنى والمبغى والقيمة ـ أو قل: «الرفض الجذري لكل قيمة ومعنى ومثال مهما كان شأنه». أما من جهة الإيجاب ـ إن كان ثمة وجه إيجاب حقاً، وإلا فإن العدمية هي السلب نفسه إذ هو يتجسد ـ فإنه «مقابل أفول قدرة الإنسان التقويمية، صارت القوى التأويلية عاجزة عن الوجود»[١٧]. والنازع العدمي هو ذاك النازع الذي لا يكفّ عن إعمال قوة السلب؛ أي أنه لا يكف عن قول: «لا». وحتى إن اضطر إلى الإثبات بدل النفي، والتأكيد بدل السلب، وجد أكبر التأكيدات اعتدالاً قوله: «ألا نوجد خير من أن نوجد»، و«الشوق إلى العدم أعلى قيمة من ابتغاء الحياة». كما إن تأكيده الأكثر قوة هو قوله: «لئن كان العدم أعز ما يطلب، فإن هذه الحياة ـ بما هي نقيضه ـ شأنها شأن الوهم القديم هي شأن يستحق الإدانة»[١٨].

والحال أن المنحى الذي انتحاه الإنسان المقوم هو الذي طوح به إلى العدمية. وأسباب ذلك ثلاثة:

أولها؛ ليست المشكلة ههنا في الإنسان من حيث هو كائن مقوم، فما من إنسان إنسان إلا وهو مقوم، بل إن حد الإنسان أنه حيوان مقوم؛ أي أنه كائن «يحكم» بالقيم و«يثبت» المعاني ـ التي هي قيم ـ للأشياء. إنما المشكلة كامنة في «طبيعة» هذه القيم الممنوحة ذاتها؛ أي أنها متأتية من «مضامين» القيم. وذلك على وجهين: **أحدهما**؛ أنه لما كانت القيم دوالّ حاجات متغيرة، فإنه لزم أن تتبدل القيم بتبدل هذه الحاجات. وهو أمر ما فطن إليه الإنسان المقوم قط. وذاك أصل مشكلته. إذ قيمه هذه التي كلل بها رأس العالم، لفرط عتاقتها، استحجرت وتجمدت وشاخت ونضحت وفقدت معناها. **آخرهما**؛ لما كانت القيم دوالّ قوى، وكان «الاقتصاد الكوني» للقوى شاهداً على لحظات نشور وفتور، فإنه لزم أن يأتي على الناس حين من الدهر تضعف فيه قواهم؛ ومن ثمة تضعف قيمهم وتتلاشى وتصير لاغية. هذا مع سابق العلم أن هذه اللحظات هي التي كانت لها في التاريخ غلبة السيادة وكثرة الترداد.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥، الفقرة ٧ [٦٠].

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩، الفقرة ٢ [١٢٧] وص ٢١١، الفقرة ٥ [٧٠].

(١٨) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 275, para. 17 [7].

ثم إنه، **ثانياً**، لئن تأكد لنا أن الإنسان إذ هو ينشئ عالماً من القيم يبجّله ويمجّده ويجلّه، حتى وإن علم أن العالم الذي يحيا فيه ما كان له أن يكون عالماً إلهياً وإنما هو عالم غير أخلاقي وغير إنسي، فإنه أوله لزمن طويل بحسب رغبته؛ أي بوفق حاجته. فحقيقة الإنسان بهذا أنه حيوان شأنه أن يجل ويبجل، لكنه غاب عنه أنه إلى جانب هذا حيوان المقدس المبجل، فإن شأنه أن يرتاب؛ أي أن ينظر إلى العالم بعين الريبة. وهذا ما شهد عليه العصر الحديث. إذ اكتشف الإنسان أن العالم لا تسير أموره سيراً إلهياً، ولا حتى بسير إنساني، ولا يسير هو السير العقلي الرحيم والعادل. لقد اكتشف حقاً أنه ليست للعالم القيمة التي كان يعتقد أنها قيمته وينسبها إليه باطلاً، وأن العالم، كما تخيله وأنشأه؛ أي عالم القيم، ليس هو عالم «الوقائع»، ولا هو العالم الذي كان يحيا فيه. ما دفعه إلى أن ينقلب ضد ذاته وضد تقويماته، وذلك بعد أن انقلب لزمن طويل ضد الأشياء. وها هو الآن سائر إلى اعتبار عالم الأشياء عالماً فظيعاً خسيساً. لقد انقلب ضد ماهيته وكنهه بما هو «مقياس قيمة الأشياء»، و«مقوم العالم» الذي ذهب حد وضع العالم في كفة ميزانه الإنسي واعتباره خفيفاً كل الخفة؛ مع تفضيل العيش في العالم الذي كان يجله ويحترمه. ها قد اكتشف الآن أن هذا العالم المثالي الذي أنشأه إنما هو من وضع ذاته. ولهذا انقلب ضد ذاته محتقراً، وأزرى بالإنسان، وفقد مثال العظمة، وسار إلى الاستقلال من شأن النفس وإلى استحقارها. وإن من شأن من توقف عن الخوف من الإنسان أن يتوقف عن تقديره. وإنه ليستقله ويستقذره ويتعب منه[١٩]. فإذا بالإنسان ينتهي إلى مناقضة: عليه إما إزالة العالم المعبود، أو إزالة الذات! والحال أن من شأن كليهما أن يقود إلى العدمية قيادة وأن يسوق إليها سوقاً[٢٠].

وثالث أسباب العدمية؛ أن الإنسان المقوم أنشأ «المثال» ليضاد به «الواقع»؛ فكان أن أخذ بحفنة يده قيم «العدل» و«الحق» و«الخير»، فنفخ فيها منشئاً عالماً الشأن فيه ألا يتأثر بعالمنا هذا ـ عالم سيادة القيم المضادة؛ من «جور» و«باطل» و«شر»، لكن هذا الإنسان سرعان ما اكتشف أفول هذه

---

(١٩) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), pp. 43-44, para. 12.

(٢٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 243-244, para. 346.

«المثل»، وأنها كانت، أصلاً، قوة مفترية على الحياة والعالم معاً. وها هو يكتشف الآن أنها كانت، بالضد من ذلك، هي المبادئ «الفتانة» الكبرى القائدة إلى العالم، لا الصادة عن الحياة الداعية إلى الاعتزال والتطهر(٢١) - فما قيم العالم الآخر إلا القيم التي كان شأنها أن تخفف علينا مشقة مضنة العيش في هذا العالم؛ ومن ثمة كشفت هي عن حقيقتها فأبانت عن أنها كانت «مسوغة» لهذا العالم الدنيوي وله «مبررة»؛ أي أنها كانت «خادمة لقوة الواقع» وليس كما ادعت «مرجية في قوة المثال». كما اكتشف أن هذا المثال لم يكن إلا ناتجاً عن شروط عيش وظروف حياة أرادت فئة ما جعله قانوناً وناموساً للحياة والوجود وفرضه بالقوة على الإنسان من حيث هو كان إنساناً. لكن ها قد اكتشف الآن أن القوة على صناعة المثال انقلبت إلى ضدها؛ نعني أنها استحالت إلى صناعة العدم(٢٢).

وما انتهت إليه هذه المفارقات جمعاء هو تبين «العجز عن القوة التأويلية»(٢٣) التي هي قوة الإنسان بما هو إنسان؛ أي بما هو قوة تقويمية. وهكذا، فإنه بعد أن صارت القيم مُثُلاً مفصولة، ما عادت تقود الفعل والحياة، وإنما صارت تفعل ضد الفعل ذاته وتدينه(٢٤). ذلك هو المدخل إلى العدمية. لقد انتهى الإنسان المقوم إلى أن صار إنساناً عدمياً، وذلك بسبب طبيعة القيم التي جردها من نفسه وأسبغها على الوجود. وها هو الآن يكتشف زيف قيمه، كما يكتشف أن المجال الذي وضع فيه قيمه بعيد عن دركه، وأن المجال الذي يحيا فيه لا قيمة له. ها هو يشعر بالعياء والتعب، وذلك لأنه فقد موجهه ومعنى حياته، فصار يقول: «كل شيء باطل»(٢٥). وإنه ليبادر إلى اتهام ذاته، وذلك بعد أن تبين له التعارض بين العالم الذي كان يبجله - ولا يحيا فيه - والعالم الذي كان يحيا فيه وهو يكتشف الآن بطلانه(٢٦).

هذا «الإنسان الأخلاقي»، بما هو الكائن الذي كان شأنه أنه وهب للأشياء معنى أخلاقياً عبر به عن إرادته للقوة وحفظ به نفسه، انتهى إلى الشك في

(٢١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 250, para. 11 [118].

(٢٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 20, para. 13 [3].

(٢٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 211, para. 5 [70].

(٢٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 64, para. 9 [107].

(٢٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 52, para. 106.

(٢٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 133, para. 2 [131].

أساس الأخلاق ذاتها. لكن مفارقة «الإنسان الأخلاقي» هذا تمثلت في أن ما كان في البدء ينم عن إرادة حفظ الحياة والاستقواء ـ فعل «التقويم» الأخلاقي ـ انتهى، بسبب من فرط جموده وإنهاكه ولغلبة الطابع العامي السوقي عليه، إلى أن يشكل قوة نفي للحياة وإنكار وجحود. فالتأويل الأخلاقي الذي كان «عمدة» الحياة صار لها «فضلة»[٢٧]. لقد لعب التقويم الأخلاقي دوراً هاماً في حفظ الإنسان من الارتماء في أحضان العدمية. وكانت الأخلاق المسيحية بالذات تهب الفرد قيمة مطلقة، فتُصَيِّر استصغاره نفسه استكباراً واستقلاله ذاته استكثاراً، وكانت تبرر للإنسان الأخلاقي وجود الشر في العالم إذ تصيره بلاءً واختباراً، وكانت تواسيه بمعرفة خلقية، وذلك من حيث هو كائن حر، وتمنعه من أن يحتقر ذاته، بما هو إنسان، وتحظر عليه أن يتخذ موقفاً ضد الحياة، وأن ييأس من المعرفة ـ كانت وسيلة بها يحيا وعزاء وسلوى. كما كانت المسيحية تكف الأفراد المستضعفين المقهورين عن الارتماء في أحضان اليأس والعدم. كيف لا، وما من عجز عن مقاومة الأقوياء إلا ومولد لمرارة الضيق بالوجود؟ وذلك من حيث إن المسيحية أدانت الأقوياء وصيرتهم أعداء، وقدمت للوهناء العزاء والسلوى. لقد كانت لهم «إرادة أخلاق» و«إرادة قوة» مستترة فاعلة حاملة الضعيف على طلب التسوية مع القوي.

لكن، لعل من بين القوى التي طورها «الإنسان الأخلاقي» قوة الصدق. كان من الصدق أن ينظر «الإنسان الأخلاقي» في الأخلاق من حيث أصلها ومنشؤها وغايتها ومنظورها المغرض. فماذا ظهر له؟ صار كائناً غير أخلاقي بفعل إقدامه على هذا النظر. إذ كشف عن الكذب المختفي وراء الأخلاق وعن إرادتها اللاصدق واللاحق، فانجلى له أساس الخير شراً، والتبس عليه طلب الحق، وصار أساس الغيرية ذاتها الأنانية، واستحال أساس وهم الحرية الجبرية. وبعد، لقد ثبت أننا لا نطلب الغيرية إلا لإثارة الانتباه إلى أنانا، وما نؤمن بالحرية إلا بتوهم من الذات لحملها على الاستمرار في الحياة. وفضلاً عن أنه تبين له أنه لو أن المرء حاكم الوجود محاكمة أخلاقية لقرفٍ منه: «فبقدر ما نحن نؤمن بالأخلاق، ندين الوجود الذي يصير بذلك فاقدا لقيمته ودلالته»[٢٨]. وإن التأويل الأخلاقي للعالم لمنته لا محالة إلى السلب[٢٩]. و«ما

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣، الفقرة ٢ [١٣١].
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٩، الفقرة ٥ [٦٢].
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥، الفقرة ٢ [١١٧].

من تحديد أخلاقي خالص للقيم إلا وشأنه أن يورث العدمية»[٣٠].

تحصل من هذا، أن الإنسان الأخلاقي منته لا ريب إلى العدمية. فما تنتهي إليه العدمية من غياب كل قيمة، إن هو إلا ثمرة ضرورية لأحكام القيمة الأخلاقية. ومن ثمة صارت الأحكام الخلقية إدانات للحياة ونواقض لها وتخلّ عن التشوف إليها[٣١]. ولما كان لا تقدير عند الإنسان للكذب، فقد انتهى إلى تحقير ذاته وتحقير أخلاقه. وتلك هي العدمية بعينها. ثم إنه اكتشف أن القوة ماهية الحياة، وأن الحياة إرادة قوة، وأن قيمة الحياة منوطة بدرجة القوة المتحققة للفرد والجماعة. وتبع ذلك التفطن إلى أن الأخلاق كانت تحمي من العدمية المستضعفين الفاشلين، وذلك بوهبها لكل فرد قيمة غير متناهية ـ قيمة ميتافيزيقية ـ وبإدماجه في نظام لا يتوافق مع نظام القوة والتراتبية الاجتماعية: كانت الأخلاق تعلمه الضعة والإخلاص حيلة لطلب القوة. لكن، ها قد تبين الآن تمحلها الحيل والمعاذير، فما إن توارى الإيمان بالأخلاق حتى فقد المستضعفون والفاشلون سلواهم وعدموا عزاءهم. والحال أن اكتشاف هذه الفضيحة هو الذي صار يعبر عن نفسه في فعل إعدام رمزي: تسميم الذات، السكر، الرومانسية... تلك وسائل كلها نمّت عن إرادة الذات تحطيم نفسها؛ أي أنها وشت عن إرادة عدم.

وهذا «الإنسان الديني» ابتدأ مساره بإنشاء عالم مواز للعالم الدنيوي إليه يستند ومنه يستمد معناه، فإذا به يستيقظ ذات صبيحة من صبيحات الزمن الحديث على صرخة «موت الإله»، وما ترتب عنها من استحالة استمرار استناد الدين إلى عقائد وأساطير[٣٢]؛ مما كان من شأنه أن أربك كل تصوراته السابقة. فبسبب نفي الإله حدث تغير في معنى الوجود مطلق. إذ كان «الإنسان الديني»، إذ عرف نفسه بالضعف فإنه عرف ربه بالقوة، وإذ عرفها بالعجز فإنه عرف ربه بالقدرة، وإذ عرفها بالذل فإنه عرف ربه بالعز، وإذ عرفها بالجهل فإنه عرف ربه بالعلم: استأثر ربه بالمطلق... وبقي هو فقيراً ناقصاً محتاجاً. لكن، ها هو ما عاد للإنسان سيد أعلاه، ولا رب فوقه، وإنما انقلب عالم القيم اللاهوتي رأساً على عقب[٣٣]. ولقد صار هو، أمام فراغ محل تشريع

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٠، الفقرة ٧ [٦٤].
(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢، الفقرة ١٠ [٢٩٢].
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٨، الفقرة ٩ [٨٢].
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٣، الفقرة ١١ [٣٣٣].

القيم، في حيرة من أمره مطلوب منه أن يؤدي ثمن ألفي سنة من المسيحية، وقد فقد «مركز الثقل» الذي كان يسمح له بالعيش، وصار لا يعلم إلى أي أمر يسلم نفسه، ولا أين يتجه[٣٤].

وأوضح ما يعبر عن حال «الإنسان الديني» الذي انتهى إليه، شخصيتان وردتا في الأعمال الروائية الروسية: شخصية كيرلوف وشخصية ستافروغين. فالأول صار إلى المفارقة العدمية اللاهوتية التالية: إن الله ضروري لوجودنا حتى لا ننتحر، ولذلك يلزم أن يوجد. لكنه غير موجود؛ فإذاً لا يمكننا أن نستمر في الحياة. ههنا شأن اعتناق مذهب الإلحاد أن يقود إلى العدم. فهو حركة مآلها العدم. والثاني انتهى إلى أنه «عندما كان يؤمن، فإنه كان لا يؤمن أنه كان يؤمن. وعندما كان لا يؤمن، فإنه كان لا يؤمن أنه لم يكن يؤمن»[٣٥]. بهذا يظهر أن المسيحية كانت تحمي الإنسان الديني من العدمية؛ إذ ما إن بدأ تأثيرها يتراجع حتى لاح الإنسان العدمي.

لكن الواقع أن قيم المسيحية، إن تؤملت حق تأمل، ظهر أنها تحمل العدمية في أحشائها وجوفها. فهي فلسفة عدمية مدارها على نفي الحياة، وهي العبارة عن «إرادة إنهاء الحياة»؛ أي «إرادة العدمية» وقد أرادت لنفسها أن تسود وأن تهيمن[٣٦]. وحتى إن لم تسمِّ «العدم» بمسماه، وإنما هي شخصته «آخرة» ومثّلته «إلهاً» و«حياة حقة» و«سعادة أبدية» ـ هذه أمور ظاهرها الامتلاء وباطنها الفراغ ـ فإنها كانت تدعو إلى العدم، مثلما كان القس «محامي العدم»[٣٧]. وإن لسان حال المسيحية ـ وهي النزعة الدينونية رافضة الدنيا الملوّحة بوجود بعد الوجود ـ ليقول: «لقد صرنا ناضجين لكي لا نبقى على قيد الحياة؛ فمن المعقول عندنا أن نفنى». لكن تناقض المسيحية يظهر في أنها لا تذهب إلى حد إنجاز هذه الفكرة؛ أي أنها لا تذهب إلى حد نصح أتباعها بالإقدام على الانتحار: فهي تعمد إلى حماية كل مريض فاشل من الإقبال

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٦١، الفقرة ١١ [١٤٨].

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٣، الفقرة ١١ [٣٣٤].

(٣٦) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio, essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 21, para. 9.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩، الفقرة ٧.

على الموت، وذلك على الرغم من أنها تشجع على الانتحار البطيء[٣٨].

والحال أن بين أفول قيم «الإنسان الديني» وأفول قيم «الإنسان الأخلاقي» تعالقاً. ووجهه أن أفول «الإنسان الديني» مؤذن بأفول «الإنسان الأخلاقي»، وذلك بسبب من تعالق مصائرهما، ولكون قيم الثاني متلبسة بقيم الأول. إذ إن ضامن العقاب ضد غير المتخلق هو الله نفسه، وإن الشك فيه لشك في من يضمنه. هذا مع العلم أن «الإنسان العدمي» حاول الاستعاضة عن أفول الدين ـ الذي كان يمثل سلطة علية تحدد غاية الحياة ـ وذلك بالبحث عن سلطة أخرى غير سلطة الغيب الآفلة. ولتكن مثلاً «سلطة الضمير» التي بها عمل على التشريع لقيم أخلاقية عوضية بدلية تصدر أوامر وتحدد غايات. وهو حتى لما تخلى عن فكرة «الله»، فإنه عض بنواجذه على المعتقد الأخلاقي. وبقدر ما كان الإنسان يتحرر من اللاهوت، كانت السلطة الأخلاقية تبدو له أمراً ضرورياً. لقد اعتقد الإنسان أن بمكنته الهروب من خطر العدمية ـ الذي خلفه أفول الدين ـ وذلك بتبني منزع أخلاقي يكون فيه مشرعاً لنفسه بعدما كان تابعاً للناموس الإلهي، ويصير أمره أمراً إنسياً بعدما كان شرعياً[٣٩]، مفضلاً بذلك «المثال الإنسي» على «المثال الإلهي»، منفصلاً بذلك عن السند الديني. لكن ما خشيه هو ما وقع فيه بالذات. والحال أن ما لم يكن يعلمه الإنسان المقوم هو أنه لا يمكن أن ينهدّ الأساس ـ الدين ـ من دون أن ينهدّ ما بني عليه ـ الأخلاق. وهذا ما لم يفهمه «الإنسان الحديث»، وما لم يتمثله بأخير تمثل. فهذا شوبنهاور، حتى وإن ألحد بفكرة «الخالق»، فإنه لعن ذاك الذي جرد الكون من دلالته الخلقية. وهذا الفيلسوف التشاؤمي الألماني فان هارتمان (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦) سعى إلى التوليف بين الأخلاق وطابع الوجود المحال العبثي. لكن «الإنسان الأخلاقي الحديث» كان عليه أن يواجه الهوس الكبير؛ نعني أن العالم لم يعد له معنى، وأن الأخلاق انهدت بانهداد فكرة «الله»، لأن كليهما كان يسند الآخر. لقد بلي التفسير الأخلاقي في الوقت ذاته الذي بلي فيه التفسير الديني[٤٠]. فإذاً، لا غرابة أن ينتهي أفول التصور الأخلاقي للعالم إلى عدمية القول: «ما عاد ثمة من معنى لشيء»[٤١].

---

(٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 28-29, para. 14 [9].

(٣٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 51, para. 104, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 308, para. 7 [64].

(٤٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 149, para. 403.

(٤١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 13, para. 2 [127].

ولـم يكـن مصير «الإنسان الناظر» عن سالفيه بمعزل، ولا كان مآله لمآلهما بمخالف. فهذا الإنسان الذي توسل «إيهامات حواسه» و«تحكمات عقله» بساطاً إلى إنشاء «عالـم وجود» وصيفته المعرفة وأميرته الحقيقة حيث لا تناقض ولا سيلان ولا تبدل ولا نقصان، مديناً بذلك أضدادها المقيتة؛ نعني الصيرورة والسيلان والتبدل والتناقض والوهم والكذب والتدليس؛ وهذا الذي عمد إلى جعل هذا العالـم الحق مصدر الاستنان بالقيم وتشريعها؛ ها قد تبين له ـ وإن كان تبينه هذا أتى متأخراً ـ أن الصفات التي أضفاها على العالـم الحق ـ من «غائية» و«ووحدة» و«حقيقة» ـ إن هي إلا «مثل» عتيقة قديمة سرعان ما تداعت وانهارت. فلا غاية للوجود، ولن يدرك أية غاية، ولا وحدة لعالـم سيال بدال متعدد، ولا حقيقة للوجود، وإنما هو مظهر وزيف ووهم. . . وبالجملة، فإن مقولات «الغاية» و«الوحدة» و«الوجود»، التي بفضلها أعطى الإنسان الناظر قيمة للوجود، عاد وسحبها منه، فبدا العالـم آنها فاقداً لكل قيمة. . . وآن للإنسان الناظر أن يفعل غير ذلك، وقد أخطأ هو في البدء لما «نزل» على الكون مقولاته العقلية وقاس قيمة العالـم بمقولات لا تنطبق إلا على عالـم وهمي. أَوَما كان «الإنسان النظري» عدمياً منذ البدء، إذ هو أعدم عالـم الصيرورة؟ وإن مقولاته كلها لـم تسعَ إلا إلى نزع القيمة عن العالـم[٤٢]. ها هو قد صار الآن وجهاً لوجه أمام القفر والفلاة والمفازة؛ أي أمام العدمية[٤٣].

والحق أن العالـم الذي أنشأه ما كان العالـم كما هو؛ نعني عالـم التناقض والوهم والتغير الذي عده الإنسان عالـم المعاناة، وإنما كان العالـم كما ينبغي أن يكون؛ عالـم الدوام والتماثل والثبات؛ أي عالـم السعادة؛ بمعنى أنه كان العالـم الذي تبدى الآن أنه عالـم وهم وخيال. والحال أن هذا «الإنسان الناظر»، لما علم بهذا الأمر المهيب، صار إنساناً عدمياً. ولئن كان الإنسان المقوم قد ملك قوة فرض إرادته على الأشياء، وذلك بمنحها المعنى وإكسابها الدلالة، فإن الإنسان العدمي عدم هذه الإرادة. وإن العدمي لهو الإنسان الذي يرى أن العالـم، كما هو موجود، لـم يكن له أن يوجد، وأن العالـم، كما ينبغي أن يوجد، لا يوجد. فإذاً، لا معنى لأن يحيا الإنسان في هذا العالـم؛ أي أن يسلك ويرغب ويحس. فكل شيء باطل حتى الباطل نفسه، ولا حقيقة

(٤٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 55-56, para. 111, et *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 245, para. 11 [100].

(٤٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 280, para. 170.

ثمة ولا شيء. وفي ذلك قصور الهمة والقدرة بما هما كنه القول العدمي(٤٤). إنما الجيل الحداثي هو الجيل الذي شرب كأس الصحو من غفوة الوهم حتى الثمالة: شرب كأس المعرفة ذاتها، فنزع عن نفسه حب الحقيقة، بل تبدت له الحقيقة دميمة(٤٥). ولذلك، فإنه لا غرابة أن تصير ألواح وصية الإنسان العدمي الحديث المعلقة على جدران الساحات العمومية هي: «الحكمة مرهقة، ولا شيء يستحق العناء، فلا تعلق رغبتك على شيء». ولا غرابة أن يقول نيتشه حاكياً لسان حال المحدثين: «تشابهت الأمور علينا، ولم تعد تستحق العناء، ولا معنى للوجود، والحكمة أمر يخنقنا ويقتلنا»(٤٦).

والتعالق بين «الإنسان الديني» و«الإنسان الناظر» تعالق فريد. ذلك أن الله كان هو الحق، فلما أعلن عن «موت الإله»، فإنه لا شك أعلن أيضاً عن «موت الحق»؛ وبالتالي صار كل شيء باطلاً. ثم إن الداعي إلى طلب الحقيقة كان داعياً أخلاقياً، فلا شك أن سقوط الأخلاق أدى إلى انتقال الأخلاق من الجلالة إلى الدمامة ومن النفاسة إلى الخسة.

هكذا انتهى «الإنسان المقوِّم» ـ من حيث لا يدري ولا يرغب ـ إلى العدمية. ولما كانت مجالات الحياة الحديثة بأكملها قد بنيت على تقويمات الإنسان المقوم، فإن العدمية انتشرت فيها انتشار النار في الهشيم، فصارت هذه المجالات نهباً للعدمية. ويمكن أن نتلمس هذا الاجتياح العدمي في مضمار العلوم الطبيعية حيث صير إلى الاعتقاد بمذهب «النزعة الآلية المحضة» و«النزعة السببية الميكانيكية». . . وفي مجال السياسة فقد السياسيون الإيمان بقناعاتهم وبالحق وفقدوا براءتهم وساد الكذب وعمت الانتهازية. وفي ميدان الاقتصاد السياسي شهد العصر الحديث غياب طبقة محررة للجموع قائدة فاعلة قوية؛ ما أدى إلى ظهور النزعة الفوضوية. وفي مجال التاريخ صير إلى الإيمان بالجبرية والداروينية، وكانت آخر محاولات تعقيل التاريخ، بله تأليهه ـ محاولة هيغل وأتباعه ـ فاشلة. وفي ميدان الفن عمت النزعة الرومانسية المنهكة المتعبة(٤٧).

---

(٤٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠ ـ ١١، الفقرة ٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٠، الفقرة ٦٢.

(٤٦) «Le Cri de détresse,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 293, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٧٠.

(٤٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 44-45, para. 82.

ولا غرابة أن ترافق هذا الاجتياح العدمي لمجالات الحياة الحديثة علائم وأمارات. فمن علائم استبداد العدمية بالحياة الحديثة: الرعب أمام اكتشاف بطلان كل شيء، والإحساس بالفراغ والتصحر والمفازة، والمعاناة من الإنهاك والتعب والضجر، مقابل الإقبال على المسكرات والمخدرات والمهدئات والمسكنات، وتعلق الأهواء البشرية بأمور لا قيمة لها ـ شأن المنزع إلى القمار واللعب واللهو ـ وسيادة النزعة الإلحادية بما هي العبارة عن أفول المثل... وما زالت العدمية تفعل، حتى صارت هي عدم عدم؛ إذ صارت هي آلة تطهو ذيلها وتقدمه وتأكل أبناءها. وهكذا، فإنه بعد أن كان الإنسان إنسان إثبات، ها قد صار «الإنسان العدمي» إلى اكتشاف متعة السلب والنفي ـ مقالة وفعالة ـ بل سلب السلب نفسه والشك في الشك والتهكم في التهكم. وإنها لعدمية من الدرجة الثانية؛ أي أنها عدمية عدمية[٤٨].

ولا يُفهمنّ من عدم العدمية لذاتها تحولها إلى منزع إثباتي فلا تثبت القوة بالضعف، وليس ينجم عن ضعف الضعف قوة، ولا تترتب عن وهن الوهن همة. ولا حياة لمن داهمته العدمية. وإن من شأن من يستمرئ محاربة الوحوش أن يتحول هو نفسه إلى وحش. فاختفاء وهم لا يخلق حقيقة على التو، وإنما يخلق قطعة جديدة من الجهل وتوسيعاً من الفضاء الفارغ وزيادة في المفازة والتصحر[٤٩]. وما من أمر اقترحه المحدثون بغاية درء خطر العدمية الداهم وبغية لاستعاضة على فراغها بامتلاء، إنما كان لسان العدم ذاته من حيث لا يدري ولا يحتسب. وما محاولة الاستعاضة عن العدمية، التي تعني غياب سلطة شخصية (الإله)، بمحاولة صنع سلطة لا شخصية ـ من إيمان بالسلطة العقلية (تأليه العقل)، أو سلطة النازع الاجتماعي (الاشتراكية)، أو سلطة التاريخ والروح المحايثة له بما هي الغاية (الهيغلية)، أو سلطة أخلاقية تتمثل في تحقيق السعادة الجماعية (النزعة النفعية) ـ إلا وشأنها أن تنمّ عن العدمية وعن أن الإنسان قد فقد الأساس[٥٠].

وليست دعوى «الحاجة إلى الميتافيزيقا» أو «الحاجة إلى المعتقد» ـ هذه «الرغبة في تملّك أمر ثابت صلب» ـ إلا وشأنها أن تشهد على خواء وفراغ

---

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٢، الفقرة ١٠٧.
(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩، الفقرة ١١٨.
(٥٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧، الفقرة ١١٥.

ووهن، وعلى حاجة إلى دعم وسند وعون. أكثر من هذا، إنها منزع ما كان ليريد الخلق، وإنما الحفاظ على العقائد والديانات والقناعات أراد. وإنها أمر إن كان له أن ينمّ عن شيء، فإنما نمّ عن الإنهاك والجبرية وانقشاع الوهم والخوف من وهم جديد. وإنها لطلب احتماء. وإن لشأنها أن تشي عن غياب إرادة قوية[٥١]. حسبك أن تمثل لهذا الوضع بشوبنهاور الذي ظن أنه يحارب العدمية، فإذا به يصير لسان العدم. فأنت تجده يمجد الفن والحكمة وجمال الطبيعة والدين والأخلاق والعبقرية، وذلك لا لشيء إلا لظنه أنها معادية للحياة توّاقة إلى العدم[٥٢].

مآل غريب ذاك الذي انتهى إليه مفتتح ومختتم قصة «الإنسان المقوم». لقد بدأ منشئاً لعالم القيم، وانتهى كافراً به مقبلاً على العدم. ولم تزده محاولاته الهروب من مداهمة العدم إلا رسوخاً فيه الرسوخ الأتم. والسبب في ذلك، أنه حاول الانفلات من قبضة العدمية، وذلك من غير قلب القيم القديمة، ما ترتب عنه أثر عكسي؛ إذ لم تزدد العدمية إلا استفحالاً[٥٣]. والحق أن الذي غلب على «الإنسان المقوم» إنما هو تقديم تأويل واحد للوجود ووحيد. وقد نسي أن هناك تأويلات أخرى متعددة، وأن لا إمكان للانفلات من العدمية إلا بتقديم تأويلات بديلة.

(٥١) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 244-245, para. 347.

(٥٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 275, para. 17 [7].

(٥٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 12, para. 7.

الفصل الثامن

نقد سمات الحداثة

ها قد بيّنّا المآل الذي انتهى إليه الإنسان المقوم ـ أخلاقياً كان أم دينياً أم نظرياً، واكانت قيمه، تبعاً لذلك، أخلاقية شأنها أن تجتنب «الشر» وتجتبي «الخير»، أم دينية أمرها أن تستشنع «المدنس» وتنشد «المقدس»، أم نظرية سرها أن تطلب «الحق» وتدحض «الباطل. والحال أن لا فرق بين مصير هذا «الإنسان المقوِّم» ومصير «الإنسان الحداثي». فهما متعالقان أشد ما يكون التعالق، بل إنهما الأمر ذاته. وذلك لما حق من أن الثاني سليل الأول ووريثه. إذ الإنسان الحداثي خرج من معطف الإنسان المقوم. ولما كان السلف قد انتهى إلى العدمية، فإن مصير الخلف ما كان له أبداً مخالفاً. إذ انتهى الإنسان الحداثي بدوره إلى العدم. ولئن كنا قد «أفردنا» القول في مصير الإنسان الحداثي، بحسب المجالات التي انتمى إليها، فتحدثنا بضرب من الحديث المستفيض المستقل، عن الوجوه الحداثية التي انتهى إليها كل من «الإنسان الأخلاقي» و«الإنسان الديني» و«الإنسان النظري» ـ وذلك في إطار جنيالوجيات الإنسان المقوم الجهوية: جنيالوجيا «الإنسان الأخلاقي» وجنيالوجيا «الإنسان الديني»، وجنيالوجيا «الإنسان النظري» ـ فإننا ههنا «نعمّم» القول في مصير الإنسان الحداثي وريث هؤلاء أجمعين، وذلك بالتركيز على «الأسس المشتركة» التي نهض عليها هذا الإنسان. والحق أن الباحث عما أمكنه أن «يوحد» بين أوجه الإنسان الحداثي المتعددة المتنوعة يلفي أنها تمثلت في نهوض فلسفته في الوجود على مبادئ ثلاثة: القول بمبدأ «الذاتية»، والقول بمبدأ «العاقلية»، والقول بمبدأ «الحرية». هذا وما كنا للمبادئ الأخرى التي

يحتمل أن يكون قد نهض عليها إنسان الحداثة هذا، مغضين، وإنما إخلاصنا للمبدأ المنهجي الذي اكتشفه العلّامة الاجتماعي الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠)، والداعي إلى اعتبار أهم المبادئ وقَصْر النظر عليها دون غيرها ـ هو ذا مفهوم «النمط الاعتباري» أو «النمط المثالي»، بحسب النقل العربي الذي اشتهر به ـ وذلك حتى لا تتفرق بالباحث السبل وتطوّح بالناظر بُنَيّات الطريق، فيغفل عن الشأن الجوهري، ويشده للتفريعات الجزئية، فيتوه في كل متاهة. لننظر إذاً في المبادئ التي جعلت الإنسان الحديث يكون حديثاً، ولنعتبر نقد نيتشه لها.

أولاً: نقد الذاتية

أشاعت الهيغلية وأتباعها أن إحدى سمات الحداثة تحقق الذاتية. فبدءاً من ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) صار بمكنة الفيلسوف أن يسند تفلسفه إلى ذاته، فيقول: «أنا أفكر». . . هذه «الأنا» التي ظلت غفلاً نكرة منغمرة في الجموع منغمسة وذائبة فيها شأن الشأن العضوي في الجملة وأمر الفرد في الوحدة. . . وذلك إن على المستوى الأنطولوجي (أنا أوجد) أو على المستوى المعرفي (أنا أعرف). وإن مقابل هذه الثورة كان، على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، طفوّ مبدأ «الفرد» ـ الفردية ـ على السطح، وذلك بعد أن كان هو مكبوت العصور القديمة. هكذا أَوْلَتِ الحداثة العناية لمبدأ «الأنا» مقابل مبدأ «النحن»، ولمبدأ «الفرد» ضد مبدأ «الجماعة»، ولمبدأ «الذات» ضد مبدأ «الموضوع»، ولمبدأ «الوعي» ضد مبدأ «الغُمْر». . . وهذا لم يكن ليعني أبداً أن «الأنا» أو «الذات» أو «الوعي» ـ ومقابلاتها الاقتصادية والاجتماعية: «الفرد» وما شاكله ـ أفاد «الأنا» الفارغة الممانعة المعاندة. . . وإنما أفاد «الأنا» التي خبرت التاريخ والتجربة الاجتماعية. ولهذا السبب، كانت هي «أنا» ممتلئة مجرّبة، لا «أنا» غُفل غمرة. وإنه لبإمكان المرء النظر إلى كتاب **هيغل** (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) **فينومينولوجيا الروح** (١٨٠٧) ـ من بين جهات النظر الممكنة ـ بما هو الحكاية الفلسفية عن «الأنا» والترجمة لها، أو بما هو سيرة ذاتية للأنا شهدت على التداخل بين الأنطولوجيا (الوعي بالوجود) والتاريخ (الوعي بالفعل). أَوَما قامت هي على مفهوم «الوعي»، علماً أن لا «وعي» من غير «أنا»؟ كما أمكن قراءة فلسفة المفكر الهيغلي ألكسندر كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) بأكملها بما هي قراءة لخيلاء «الأنا» وصراعها لإثبات ذاتها. هذا إن لم نذكر أن فلسفة

إريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٤)[١] تطوير لمتضمنات القول: إن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على قول: «أنا»، بما يقتضيه هذا القول ـ المستملى من كانط ـ من التخلي عن عنف الصمت والتحلي بمنطق القول المتسق ابتغاء «أنا» عاقلة. وبالجملة، الحداثة عهد تحقق مبدأ «الذاتية». والحق أن فضائل تحقق هذا المبدأ بينة: منها الانعتاق من إسار التقليد، والتحرر من وضع النبتة العضوية، وإثبات الذات، وانتشالها من غمريتها الخاملة التي أركنتها إليها القدامة. . . بيد أن نيتشه خالف هذا الطرح، ناقداً بذلك مبدأ «الذاتية» وله ناقضاً. وذلك سواء تعلق الأمر بالمستوى الأنطولوجي (نقد «الأنا»)، أو المستوى المعرفي (نقد «الذات» و«الوعي»)، أو المستوى الاجتماعي والسياسي والأخلاقي (نقد «الفرد» و«الفردانية»). لنبدأ بالمستوى الأول:

عادة ما تحدّث نيتشه عن نفسه بما هو الإنسان «الأكثر تجرداً عن الأنا»[٢]، مثلما تحدث عن قرائه وأتباعه بما هم «أناس من غير أنا»[٣]. ولطالما استنكر صيرورة «الأنا المزعومة» وهماً وأسطورة وحذلقة لغوية[٤]، معتبراً أن «الأنا إن هي إلا ادعاء»[٥]. وما كان منه ذاك النقد إلا لأن «الأنا» تصورت دوماً، في تاريخ الفكر البشري، بوصفها «الفاعل». وما راح ذاك التصور إلا ضحية «ميتافيزيقا اللغة» التي ليست بشيء سوى الإيقان بميثولوجيا العقل وتوثينه. إذ حيثما ولّينا وجهنا، فإننا لا نعثر، ونحن تحت تأثير اللغة، إلا على «أفعال» وأشياء «فاعلة»، نتصور: أن ثمة «إرادة»، بما هي «الفاعل» بعامة، ونتصور أن

---

(١) انظر كتابنا الذي أفردناه للنظر في فكر هذين المثقفين الهيغليين الأصليين في: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل.**

(٢) «Lettre à Naumann du 26 novembre 1988,» dans: Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio, essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 213.

(٣) «Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits, II» dans: Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, collection folio essais; 140 (Paris: Gallimard, 1990), p. 179, para. 2.

(٤) Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, G. F.; 421 (Paris: Flammarion, 1985), p. 106, para. 3.

(٥) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), p. 126, para. 115.

ثمة «أنا»، بما هي موجود وجوهر نسقط عليه فعل «الاعتقاد»، ونسقط جوهر «الأنا» على كل الأشياء. ومن ثمة نخلق تصور «الشيء» خلقاً... وحيثما وجّه الإنسان النظر، فإنه تصور «الوجود» بما هو «فعل»...[٦] وإنه من عوائد الفكر المنشئية السيئة أن نرفع مجرد وسيلة «تثبيت» و«تذكر» ـ رتيمة ـ إلى مستوى «الوجود» أو «العلة»؛ مثل أن نقول: «البرق يلمع»، أو نقول: «أنا أرى»، بينما الشأن في «الرؤية»، على التحقيق، أنها «تخترقني» و«تعبرني» مثل سهم؛ أي أنني مجرد «أفق» للرؤية، أو قل على الأصح: إن الرؤية تتوسلني وتتذرع بي وتتمحّلني. لهذا، ما كانت «الأنا» إلا سبباً خيالياً[٧]، بل هي «خرافة»، أو قل: إن الأنا «ميثولوجيا» قامت على افتراض أن وراء كل «فعل» «فاعلاً»؛ أي أنها نهضت على إيمان خرافي بوهم «الفاعل»[٨].

أكثر من هذا، عمد نيتشه إلى «تبديد» «الأنا» تبديداً، و«تفكيكها» تفكيكاً، وذلك بإدخال مبدأ «التعدد» إلى قلبها. وقد قام هو بتفكيكها على صعيدين: صعيد سانكروني ـ أي متعلق بواقع تعدد «الأنا» التعدد «الآني» و«المجالي»، بما قصدنا به أن «الأنا» متعددة البنية. وصعيد دياكروني ـ أي متعلق بتعدد الأنا التعدد الزمني التاريخي، بما قصدنا به أن «الأنا» متعددة البناء.

فعلى الصعيد الأول، أكد نيتشه أن الأصل في الإنسان أنه «تعدد تجارب وتكثّرها»، وما ابتدعت «الأنا» ابتداعاً إلا لتكسب هذا التعدد ضرباً من الوحدة كسباً صنعياً لا طبعياً[٩]. ومن ثمة جاز لنيتشه القول: «ما كانت الأنا هي ما من شأنه أن يحكم وحدة وجودنا ـ فهي محض توليفة مفهومية ليس إلا»[١٠]. ثم إن «الأنا» ما كانت لسان حال «الواحد» ـ مقابل «المتعدد» المتكثر (تعدد النوازع

---

(٦) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, pp. 92, para. 5.

(٧) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 65, para. 9 [108].

(٨) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 249, para. 7 [1].

(٩) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1, p. 75, para. 169.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٦، الفقرة ١، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 41, para. 1 [87].

والأفكار) ـ وإنما «الأنا» (ego) هي، بالضد، العبارة عن تعدد قوى مشخصة، وذلك بحيث تارة تتقدم هذه القوة بما هي «الأنا»، وتارة أخرى تتقدم قوى أخرى. ولما كانت النوازع في تنازع دائم، فإن الإحساس بشأن «الأنا» يكون دوماً الأقوى، وذلك حيث مال ميزان القوى. كلا، ما كانت الذات بالثابتة، ولا هي بالمستقرة كانت. وإننا لننظر تارة بعين هذا النازع، وتارة بعين آخر. والحال أن أقرب العناصر إلينا، هو ذا الذي نسميه «أنا»، وقد فضلناه على العنصر الأبعد. إننا نجعل من العنصر الضاغط المتسلط، مؤقتاً، «الأنا» بأكملها، وندفع ببقية العناصر الضعيفة المتوارية بعيداً، ونجرد منها «أنت»، أو «هو» تامين، فنقيم بذلك ردماً بين «الأنية» و«الأنتية» و«الهوية». وإننا لنجعل من ملمحنا «هذا» أو «ذاك» إلهنا أو شيطاننا، وذلك بحيث نخلص لذاك ولا نخلص لهذا. أكثر من هذا، إن الآخرين هم الذين يصنعون لنا هذه «الأنا»؛ نعني صورة ذواتنا. فما حكمنا على ذواتنا إلا امتداد لأحكام الآخرين علينا وتوليف لها...[11].

إن «الأنا» التي لطالما اعتُبرت «دالة» الروح أو النفس أو العقل المرشدة إليهم، إنما هي، أولاً وقبل كل شيء، «دالة الجسد» ومرشدته والهادية إليه المؤشرة عليه: «إنما الجسد هو أنانا الحقة»[12]. لكن، إذا ما نظرنا إلى الجسد، أو بعبارة نيتشه التي كان يستأنس بها أيما استئناس: إذا ما اتخذنا الجسد لنا هادياً في ما رمناه من استيضاح أمر الأنا واستطلاع شأنها، وجدنا أن الجسد ما كان كائناً حياً متوحداً، اللهم إلا بضرب من التجوز في العبارة والتسمح، وإنما حقيقته أنه كائنات حية متعددة[13]. والحال أن الجسد هو تعدد كائنات حية، لا تعدد ذرات روحية. وهي كائنات من شأنها أن تنمو وتصارع وتتنامى وتنقرض، وذلك لدرجة أن من شأن عددها أن يتغير على الدوام، وأن ما من حياة إلا وهي أيضاً موت دائم[14]. والحق أن هذا التعدد دخل على الجسد ـ أو بالأحرى هو برى الجسد، ما دام هو الذي أنشأ الجسد على التحقيق ـ من تعدد النوازع. وحيثما أنت وجدت الحياة (الجسد)، فاعلم أن

---

(١١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 477, para. 6 [70].

(١٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 282, para. 173.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٢، الفقرة ١٧٣.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦، الفقرة ٢٢٦.

ثمة التعدد الشاهد على التصارع[١٥]. وما انبنى على تعدد ـ الأنا في انبنائها على الجسد ـ فإنه لا محالة متسم بالتعدد هو أيضاً. ومن ثمة، فإنه لا يلزمنا أن نخلط بين إحساسنا ـ وهمي الإحساس بالأنا وقد توحدت ـ وإحساسنا بالوحدة العضوية التي يفترض أنها تحكم جسدنا[١٦]. إنما الجسد الواحد من شأنه أن يشهد داخله تصارع القوى والنوازع وتوازنها. وهي نوازع من شأنها أن تتصارع في الأنا بغاية الهيمنة[١٧]. وما ابتدارنا إلى تلبية مطالب ميولاتنا القوية على تلك الضعيفة إلا ينهض دليلاً على افتقادنا وحدة «الأنا» المزعومة. ومن ثمة ساغ لنا القول: «الشأن فينا أننا تعدد أقام لنفسه ضرباً من الوحدة الوهمية»[١٨]. وشأننا أننا نفكر في ذواتنا ـ بما أمكن ترجمته: أنا تفكر في أنا ـ وننحاز إلى ذواتنا ـ بما هو أفاد: أنا تتضامن مع أنا ـ كما إننا ننحاز ضد ذواتنا ـ بما أمكن العبارة عنه: أنا ضد أنا ـ وذلك بما دل على أن من شأننا أن نشهد دوماً على صراع داخلي قوي، كما أنبأ عن أننا ما كان الشأن فينا أن نعامل ذواتنا أبداً على أننا «وحدة واحدة» وإنما بما نحن «ثنائية» و«تعدد». إذ من شأننا أن نصادق أنفسنا ـ صداقة الأنا للأنا ـ وأن ننتقم من أنفسنا ـ انتقام الأنا من الأنا ـ وأن نحسد أنفسنا ـ حسد الأنا للأنا ـ وهي أحاسيس ما كان الشأن فيها أن تدور على الغير، وإنما هي تحكم الذات أيضاً. كل ذلك دل على أننا نحيا دوماً في إطار «تعدد كائنات»، وذلك حتى ولو كنا نحيا مع أنفسنا. إنما الشأن في الشأن الاجتماعي ـ العلاقة بالغير ـ ألا يتعلق بعلاقاتنا مع الأسوياء وحسب، وإنما هو يسكن بدواخلنا أيضاً. وشأننا أن «ننشرخ» إلى كائنات متعددة. وذلك دل على أننا ننقل «المجتمع» إلى بواطننا[١٩]. فمن شأن الذات أنها وهم، وشأن الأنا أنه لا وجود لها[٢٠]. تلك هي فكرة «تعدد الذوات» عند نيتشه. وهو تعدد أرستقراطي[٢١]؛ أي أن شأنه الترجمة عن تراتب النوازع. فالجسد، إن حقق شأنه، كائنات يحكمها تعدد مراكز سيادة ومكامن قوة (صراع الخلايا والأنسجة)؛ بحيث يشهد على ظواهر سياسية؛ شأن استعباد بعض المكونات

(١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٨، الفقرة ١٨٩.
(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤، الفقرة ١٧٦.
(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٨، الفقرة ١٩٠.
(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤، الفقرة ١٧٧.
(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥، الفقرة ١٨١.
(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥، الفقرة ١٨٠.
(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٣، الفقرة ١٧٤.

لبعض واستئساد بعضها على بعض، وتقسيم العمل وتوزيعه، وبُدوّ ثنائية الحاكمية والمحكومية[٢٢].

ومثلما «بدّد الأنا» أو «الذات»، فإن نيتشه «بدد الموضوع» أو «الشيء» أيضاً ـ ذاك الذي كان الشأن فيه أنه يقوم تلقاء الذات، وأن يقابلها ويواجهها. إذ استحال عنده «الشيء» الذي ما فتئنا نعتقد في قيوميته، إلى «فضلة» وهمية أضيفت إلى «جملة» صفات[٢٣]. والحال أنه إن أنت «قشرت» هذه «الصفات»، فإنك لن تجد وراءها «شيئاً». فما «الشيء» إلا «أفق اعتبار». إنما «الشيء» «نحن». نحن الذين «ابتدعنا» «الشيء»، ونحن الذين صيرنا «حزمة صفات» «شيئاً»؛ أي أننا نحن الذين شيّأناها. نحن الذين «ابتدعنا» مفهوم «الشيء»، وأدخلناه إلى جملة «فوضى الإحساسات»، وذلك بغاية تنظيمها[٢٤]. إنما الأشياء ظواهر منشأة لا سرائر قائمة. وبهذا يذهب بنا نيتشه إلى نزعة ظاهرية (Phénoménisme) معممة، ويغرقنا فيها الإغراق كله، فلا يترك لنا «شيئاً» نتعلق به. وهكذا، لئن نحن تخلينا عن «الأنا» أو «الذات»، فإننا لا محالة نتخلى أيضاً عن «الموضوع» الذي يقع عليه فعل الذات. فكما إن الديمومة والهوية والكينونة لا «توجد» في «الأنا» ولا «تنهض»، كذلك لا «توجد» في «الموضوع» ولا «تحكمه»[٢٥]. ومثلما نحن «ابتدعنا» «الشيء»، فكذلك نحن الذين «ابتدعوا» «الأنا» أو «الذات». إنما الذات «شيء»؛ «شيء» «ابتدعناه»، وذلك مثلما نحن «ابتدعنا» «الشيء»[٢٦].

وعلى المستوى الدياكروني، فإن نيتشه عمد إلى «تصيير الأنا» تصييراً، وذلك بأن أدخل إليها السيلان. ذلك أنه ضاد التصور السائد عن «الأنا بما هي «جوهر» قائم؛ أي بما هي «أمر ثابت مطابق لذاته دائم»، وذلك بتصور أن «الأنا [من شأنها أن تكون دوماً] في ديمومة صيرورة»[٢٧]؛ شأنها أن تفقد الجوهرية والديمومة والمماهاة، وأمرها، بالضد من ذلك تماماً، أن تشهد على الصيرورة بدل الديمومة، وأن تعلن عن الاختلاف بديلاً عن الائتلاف، وأن تعكس التشذر

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٧، الفقرة ١٨٧.
(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣، الفقرة ١٤٣.
(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠، الفقرة ١٥٩ وص ٨٧، الفقرة ٢٠٢.
(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠، الفقرة ١٥٩.
(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤، الفقرة ٢٠٤.
(٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩، الفقرة ١٣٧

عوضاً عن التماهي. . . فمن قال إذاً: إن «الأنا»، بما هي «سيلان» محقق لا «وجود» مفترض، ما كان من شأنها أن تمسّها صيرورة ولا تطور[٢٨]؟

ما كانت «الأنا» «كياناً» أو «قياماً» أو «ديمومة»، وإنما هي «سيرورة» و«صيرورة» و«بيدودة»[٢٩]. ولما كانت «الأنا» تاريخاً، فإن وراء هذه «الأنا» المزعومة يقف التاريخ الكوني والتاريخ الشخصي. فمن جهة أولى، لا تكفي ملاحظة الذات حتى نتمكن نحن من القبض على هذه «الأنا» المنفلتة. نحن في حاجة إلى التاريخ، وذلك لأن تيار الماضي، بما احتوى عليه من «مائة موجة وموجة»، يخترق ذواتنا، أأحببنا ذلك وقبلنا به أم كرهناه ورفضناه. وما كنا بدورنا إلا ما نشعر به من هذا السيلان التاريخي كل لحظة لحظة. وما كانت «الأنا» إلا اجتزاء من صيرورة التاريخ. ههنا، حتى في المجال الحميمي الشخصي يصدق قول هرقليطس: إننا نستحم ولا نستحم في النهر نفسه مرتين. إن شأن «الأنا» أنها مغامرة تاريخية، تشهد على «طبقات جيولوجية» متعددة المصادر متنوعة المناهل. وهي دائمة الصيرورة والتحول. تأسيساً عليه، فإن معرفة الذات تصير معرفة كونية بالأزمنة الخالية[٣٠]. إن ثمة نهراً تاريخياً غير مرئي ينساب من وراء ذواتنا، أو بالأحرى ينساب بذواتنا. ثم إنه ما كان من شأن هذه «الأنا» أن تظل على حالها هي هي. إن شأنها أن تصير بأدوم صيرورة. وما من شأنه الصيرورة ـ مثل «الأنا» ـ ما كان هو من شأنه أن ينعكس في صورة ثابتة دائمة[٣١].

والحال أن «الأنا»، إن حقق أمرها، ليس من شأنها أن تكون دالة نفسها الفاعلة المبادرة، وإنما شأنها أنها دالة غيرها. فحقيقتها أنها هي المنفعلة لا الفاعلة. والحق «أننا نرتاب عندما نأخذ منطلقاً لنا «ما يفكر» فينا و«يريد» و«يشعر» ـ فهذا إنما هو مَبْلَغٌ لا منطلق، ومنتهى لا مبدأ. وإنه لعلى أية حال أعقد الأشياء اعتياصاً في هذا العالم وأصعبها التماساً»[٣٢]. كلا، ما كانت «الأنا» غاية، وإنما هي وسيلة. فما «الأنا»، بما هي حواسك وروحك التي

---

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩، الفقرة ١٣٨.

(٢٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 142, para. 2 [151].

(٣٠) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), p. 240, para. 223.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢، الفقرة ١٩.

(٣٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 40, para. 89.

تسمح لك بأن تدرك وتفكر، إلا أداة وألعوبة يختفي وراءها الموجّه الحقيقي يفتش بعيون الحواس ويصغي بآذان الروح. وراء «الأنا» (le Moi) ـ «إني» الأنية ـ يختفي ما هو أوكد: «إنني» أو «الإنينية» (le soi). وما «الأنا» هنا ـ أو الأنية ـ بالمتحكمة، ولا هي بالمتسيدة، إنما «الهو» هنا ـ أو الهوية ـ سلطان. وهو سيد أعظم سلطاناً من «الأنا» وأقوى مهابة. وإنه للحكيم المجهول المستقر في ثنايا الذات وتضاعيفها الثاوي في مستكناتها. وإن هذه الإنينية ـ (le soi) ـ لهي آمر «الأنا» المتحكمة فيها. وإن من شأن هذه «الأنا» أن تكون إمَّرَة إمَّعَة. ولئن كانت «الأنا» تشكل «وحدة نفسية»، أو طريقة في الكلام عن مجموع «أفعال الفرد. . . فإن وراءها «وحدة عضوية» لا يلزم الخلط بينهما وأخذ الواحدة على أنها الأخرى[٣٣]. فالأنا «وظيفة» لأمر أعقد منها وأخفى وسخرة وتبع. وما «الأنا» الجلية إلا مناط «الأنا» الخفية: «إنك لتنطق بملء شدقك: «أنا»، وتنتفخ غروراً بهذه الكلمة. غير أن هناك ما هو أعظم منها، وإن لم تشأ التصديق به، هو جسدك من حيث [كان] سبب أناك. وهذا الجسد لا يختال بقول: «أنا»، لأنه هو «الأنا» فعلاً وقولاً، فهو مضمر «الأنا» الظاهرة وخافيها»[٣٤]. وهكذا، فإنه حين تقول: «أنا في حاجة إليك»، فإن الحقيقة هي: «ثمة تعاسة [بداخلي] تروعني، وأعتقد أن بمكنتك أن تهدئ من روعها»، وحين تقول: «أنا أحبك»، فإن الحق يقتضي منك القول: «تنتابني حالة حب حد أنها تغمرني كل الغمر، وأعتقد أن بمكنتك أن تعمل على تهدئتها». إنما المسألة مسألة سوء ترجمة عن لسان حال[٣٥].

هو ذا المدخل إلى نقد فكرة «الوعي» عند نيتشه. إذ لمّا هو تبين أن «الذات» أمر من شأنه أن «يبنى»، وذلك بعدما ثبت أنه لكي يقوم ثمة للذات مقام ـ وهذا فرض جدلي غير متحقق ـ فإنه يلزم أن يكون هناك «أمر دائم» ـ

---

(٣٣) Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), p. 318, para. 11 [14].

(٣٤) «Des contempteurs du corps,» dans: Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, collection folio essays; 8 (Paris: Gallimard, 1985), p. 45, and

فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٥٧.

(٣٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 456, para. 5 [45].

ديمومة - وأيضاً أن يبقى الشيء هو هو - هوية ومماثلة. أما الأمر المختلف، بمطلق المخالفة، شأن الذات، فلا يمكن أن يجمد على الحال نفسه وهو الذي شأنه أن يصير، وهو لا يركن إلى شيء، وإنما ما يفتأ يسيل سيل المطر. ولن توجد هناك «مرآة» حتى يمثل أمامها، فتأخذ له صورة جامدة، وذلك لأن عمل المرآة يفترض أن يكون الشيء ثابتاً. وهذا يفسر أن فكرة الذات إنما هي ناجمة عن وهم الهوية. أكثر من هذا، إن فكرة «الذات» ما هي إلا إسقاط لرؤيتنا الأشياء الخارجية - التي نفترضها أنها تبقى في اختلافها ذات هوية وسوية - على أنفسنا. ذلك أنه بعدما نحن نعتقد - اعتقاد الواهم - أن الأشياء في الخارج هي على دوام وتماءٍ وثبات، ننظر بالنظر نفسه إلى أنفسنا، فنوقف التيار الذي يخترقنا، ونرى ذواتنا بما هي ثابتة ساكنة هادئة. فشأن الاعتقاد إذاً أنه سابق على الوعي بالذات(٣٦).

تحصّل أن ما من «فعل» إلا والشأن فيه أن يكون مخالفاً، بمطلق المخالفة، للصورة الشاحبة التي يعكسها «الوعي» به ويشي عنها. وأيما «فعل» نظرت فيه، إلا وأنت واجده مبايناً، مطلق المباينة، للصورة «الواعية» الباهتة الغامضة التي ننشئها له قبل الإقدام عليه. فنحن لا نعلم على وجه الدقة ما «نفعله»، ولا نتخبر ذلك أو ندريه. إن الإقدام على خطوة أو إصدار صوت، على ظاهر بساطتهما، لأمر شديد التعقيد يذهب بحذلقات وعينا. وهذه الإرادة التي نفترضها وراء الخطوة لربما كانت مجرد ظل خافت لما افتعل بداخلنا حقاً. وإنها مجرد إعادة انتاج لاحقة لقدرتنا وفعلنا، وما كان الأمر على وجه الضد. ولطالما اعتورها الخطأ وعدمت الدقة. فما الإرادة المزعومة، عند آخر التحليل، إلا تحكم عقلي واستيهام(٣٧).

والذي ترتب على ما تقدم، على جهة القول الإجمالي لا التفصيلي، هو أن مفهوم «الأنا» - ولازمه مفهوم «الذات» - إن هما إلا مفهومان أسطوريان خياليان. ولطالما تحدث نيتشه عن مفهوم «الذات» بما هو مفهوم ميثولوجي(٣٨). ولطالما نعته بالمفهوم الوهمي(٣٩). ولذلك صح القول عنده، على لسان

---

(٣٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 238, para. 55.

(٣٧) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 519, para. 6 [254].

(٣٨) انظر على سبيل المثال: Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 106, para. 2 [78].

(٣٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 66, para. 150 and 70, para. 159.

«المجرم الشاحب»، في كتاب زرادشت: «ما الأنا سوى شيء وجب الابتدار إلى تجاوزه؛ وما أناي سوى عظيم احتقاري للإنسان»(٤٠). ولهذه الأسباب مجتمعة دعا نيتشه في عنوان مخطوطة كتاب زرادشت إلى «ضرورة تفادي [استعمال لفظة] «أنا»». وبعد وقبل، لئن حق أنه، على عهد القدامة، كانت «الأنا» تختفي في الجموع وتذوب، فإنه، على عهد الحداثة، صار القطيع هو الذي يختفي وراء «الأنا»، ما جعل من «أنا» الأزمنة الحديثة «أنا» سوقية(٤١).

وعلى المستوى المعرفي، يبدو أن الكائن الذي وهب الدهاء (الإنسان) ـ «الحيوان العارف» المزهو بإبداعه «المعرفة»، والمختال بقدرته على تحصيل «الحقيقة» ـ إنما اكتشف، بالضد مما رامه، أن أبواب «الحقيقة» دونه موصدة، وأنه حكم عليه إلى الأبد بأن يحيا على «اللاحقيقة»، أو عن الحقيقة بمنأى ومعزل. أَوَليس من شأن الطبيعة أن تخفي عنه العديد من الأشياء، ولا سيما منها تلك التي ما فتئ يعتقد أنها الأقرب إليه؛ نعني حقيقة جسمه التي ليس له عنها سوى «وعي» توهيمي زائف؟ أَوَليست الطبيعة عمدت إلى سجنه في أوهامه والرمي بمفاتيح مستغلقاته ومستكناته إلى غور بعيد؟ أَوَليس الفيلسوف هو ذاك الذي شأنه أن ينظر، وهو سجين زنزانته، من «الثقوب» ـ يعني «الوعي» ـ نحو الخارج، فيكتشف أنه ما كان من شأن الإنسان أن يدرك الحق، وإنما نفسه أوهم؟ أَوَليس من شأن «الوعي» أن ينهض بدور إيهامي(٤٢)؟ أَوَليس الإنسان لا يعي إلا بقدر ما يلقي، مثل عنكبوت، بنات خياله (مفاهيمه) على العالم ليسجنه في قمقم وعيه(٤٣)؟ أَوَليس الوعي منوطاً بأخطاء موقوف عليها(٤٤)؟

وبعد هذا وقبله، إن المعرفة غالباً ما تتخذ شكلاً غير واع. وما الوعي إلا معرفة معرفة؛ أي معرفة من الدرجة الثانية(٤٥). لقد اختزل الفلاسفة الحياة

---

(٤٠) «Du blême criminel,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 51, and
نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٦١ (بتصرف).

(٤١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 285, para. 182.

(٤٢) «La Passion de la vérité,» dans: Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 175.

(٤٣) «Vérité et mensonge au sens extra-moral,» dans: Ibid., p. 218.

(٤٤) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 61, para. 11.

(٤٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 672, para. 10 [F101].

بأكملها في الوعي، بل إنهم صيروا الوعي غاية الحياة وبغيتها. مقابل ذلك، احتقر الفلاسفة اللاوعي، وزروا به حد جعله في مرتبة البهيمية. والحال أن الوعي، إن قورن بالعمل الضخم الجبار المتعدد الذي يمثله جماع حياة كل عضو حيّ، ظهر أنه ليس بشيء. فما هو بالمعتبر، وإنه فضلة لا عمدة. وإنه مجرد أداة تمت ترقيتها ـ خطأ ـ إلى مستوى البُغية. وإن الحياة أصلاً ظاهرة غير واعية، وهي لا تستهدف تحقيق الوعي أو تحصيله[٤٦].

ولو عَنَّ لنا أن نرسم جنيالوجيا للوعي، لقلنا: إن الفلاسفة اليونانيين ـ بدءاً من سقراط ـ عبروا عن أحوال النوازع، وذلك بوضع حال «الوعي»، من حيث هو الحال الأعلى والأشرف والأثمن، بينما الحق كان يقتضي، بالضد، البحث عن الحياة التامة حيثما انحدر معدل الوعي[٤٧]. وبقدر ما كان يتم الإعلاء من شأن الوعي، وذلك حتى صار هو وحدة وماهية «الروح» و«النفس» اللذين صارا ينمّان عن «شيء» شأنه أن «يشعر» و«يفكر» و«يريد»، بل حتى صار هو «علة»، وجعل أعلى مراتب تحقق الذات، وصار ما من تقدم إلا ويقاس بتطور الوعي.. ابتعد الإنسان عن نوازعه الأساسية الحقة، وصار عدم الوعي يعني عنده التخلف والتبلد[٤٨]. كلا، ما كان اللاوعي للتبلد علامة، بل إن الوعي هو على التحقيق أحد أمراض البشرية المستعصية[٤٩]. لقد اعتبر الوعي درجة التطور العضوي العليا والنفيسة، بل اعتبر جامع الحواس (Sensorium global) بينما حقيقته أنه مجرد أداة تبليغ، لا شيء أكثر[٥٠]. وما هو ـ مقارنة بالجسد (النوازع) الذي هو على التحقيق «معجزة المعجزات» ـ سوى الأمر الأدنى؛ مثله في ذلك كمثل المعدة، أداة للجسم لا ميزة له. إن الجسد أسمى من الوعي والروح ومن طرق تفكيرنا الواعية وإحساسنا وإرادتنا. أكثر من هذا، لما ثبت أن الحي على التحقيق أحياء، وأن الجسد على التدقيق أجساد، وثبت أن الوعي دالة الجسد لا بالضد، مثلما هو ثبت أيضاً

(٤٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 171-172, para. 10 [137] et p. 235, para. 11 [74].

(٤٧) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 101, para. 14 [131].

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤، الفقرة ١٤ [١٤٦].

(٤٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 397, para. 4 [93].

(٥٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 260, para. 11 [145].

أنه لما كان الجسد الشاهد على صراع النوازع، فإنه ثبت مع هذه الأمور مجتمعة أن ثمة أنحاء متعددة من الوعي قدر ما ثمة من عدد الكائنات التي تكوّن الجسد: «توجد في كل كائن عضوي زمرة من أنحاء الوعي والإرادة»[٥١]. أكثر من هذا، للإنسان من أنحاء الوعي قدر ما له من أنحاء الوجود التي تشكّل جسمه. إنما المعروف لنا أعلاها وسلطانها، بيد أن من شأن الأعلى ألا يشي إلا بما تم اصطفاؤه وتبسيطه وتيسيره وتقريبه. وإن أنحاء الوعي الأخرى ـ التبسيطية بطبعها ـ خدومة مؤتمرة، ليس يظهر عملها إلا بتمامه وتقديمه للوعي الأعلى[٥٢]. أكثر منه، الوعي بالذات هو آخر ملمح يضاف إلى الكائن العضوي عندما يكون يشتغل اشتغالاً كاملاً. فحقيقة الوعي بالذات أنه أمر سطحي، ونشاط الإنسان الجوهري يظل غير موعى به، وليس يظهر الوعي إلا حين إرادة جملةٍ ما أن تتبع أخرى. فهو على التحقيق وعي بالغير وتقدير لقوته، وليس هو وعياً بالذات وبشأن «الأنا». إنما هو الوعي بالغير الذي يستتبعنا. وبقدر ما لا يتعلق الأمر بالحفاظ على الذات، فإن أمر الوعي يظل أمر فضلة. فشأن الوعي بالأنا أن يكون مستتبعاً للوعي باللاأنا؛ أي أن يكون مستعبداً للقوة التي تهيمن علينا[٥٣].

وبعد هذا وذاك، الوعي إن حُقق أمره ظهر أنه تَمَثُّلٌ من الدرجة الثانية؛ أي تبدى بما هو تمثل تمثل؛ بمعنى أنه تمثل أني أريد وأحس وأفكر. لكن هذا التمثل المعلوم لنا ليس سوى السطح. ما كان عالمنا الداخلي إلا المظهر[٥٤]. ولذلك ولغيره، فإنه لا غرابة أن ينتفض نيتشه ضد «حماقة المبالغة في تقدير الوعي»، بل وأقنمته وجعله «الروح» و«النفس»؛ أي جعله أقنوماً قادراً على الحس والفكر والإرادة[٥٥]. أكثر من هذا، ما كان هذا الوعي المزدهى به سوى آخر ما أنتجته الحياة العضوية عبر تطورها الشاق الطويل. ومن ثمة فإنه الأقل اكتمالاً والأكثر هشاشة. بل إنه أساس خطى الإنسان الخاطئة التي تلقي به ـ عكس الحيوان بلا وعي ـ إلى التهلكة. ولو لم تبق للبشرية نوازعها الفطرية المحافظة القوية، التي بها تحفظ الكل وتوجهه،

(٥١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 302, para. 231.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩، الفقرة ٢٢٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٠، الفقرة ٢٢٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠، الفقرة ٩٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩، الفقرة ٨٧.

لهلكت بسبب أحكام وعيها الزائفة وهذياناتها اليقظة وسذاجتها؛ أي بسبب حياتها الواعية نفسها. ذلك أنه قبل أن تنضج وظيفة عضوية ما تكون تشكل خطراً على العضوية بأكملها. وما أزهى الإنسان بنفسه حين يعد الوعي نواة الإنسان الصلبة الدائمة الخالدة النهائية الأصيلة ويعتبر الوعي كما لو كان أمراً ثابتاً معطى ما له من هشاشة ونمو وتقلب، ويعتبر الوعي ما به نحقق «الوحدة العضوية». وإن هذا التقدير للوعي المبالغ فيه، وهذا الجهل المخزي للإنسان بالوعي، لأمر عجب(٥٦). والحال أن «كل الظواهر الواعية هي نهايات لا بدايات؛ فهي آخر حلقات سلسلة لا أولها»(٥٧). والحق أن ثمة «شيء ما» فينا يفكر ويريد ويشعر، نتخذه دالة على الوعي، بينما الوعي هنا نتيجة لا سبب وختم لا مبتدأ(٥٨). وإنه لأكثر الأشياء غموضاً واستشكالاً. وإن الفلاسفة حين يجعلون من الوعي مدخلاً إلى الحياة الداخلية يخطئون، وذلك لأن الوعي هو على التحقيق مجرد «ظاهر» و«سطح»(٥٩)، بل إنه «أمر وهمي»(٦٠)، وما دوافعنا الواعية إلا «ظواهر سطحية»، وراءها يجري صراع نوازعنا وحالاتنا؛ نعني الاستقواء على التسلط والاستياد(٦١). فعالم الفكر الواعي إن هو إلا درجة من «عالم المظاهر»(٦٢). ولئن كان تعدد النوازع يفترض سلطاناً، فإنه ما كان من شأن هذا السلطان أن يوجد في الوعي. إنما الوعي مجرد أداة شأنه شأن المعدة(٦٣)، لا فضل له على بقية الأعضاء.

ولزمن طويل اعتبر الناس أن الفكر الموعى به بما هو الفكر بمعناه المطلق. ولم يصر إلى الاعتقاد بالضد إلا في الآونة الأخيرة؛ أي إلى إثبات حقيقة أن الجزء الأكبر من نشاطنا الفكري الواعي يجري على نحو لا واع ولا محسوس لنا... أكثر من هذا، إن الفكرة لا تصير لنا واعية إلا بعد أن تكون قد خاضت الحروب غير الواعية وبلغت إلينا ضعيفة واهية؛ ومن ثمة تبدت أكثر وداعة

---

(٥٦) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 60-61, para. 11.

(٥٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 72, para. 161.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢، الفقرة ٩٥ وص ٤٠، الفقرة ٨٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠، الفقرة ٩٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١، الفقرة ٩٥.

(٦١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 25, para. 1 [20].

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٨، الفقرة ١ [٣٦].

(٦٣) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p. 315, para. 27 [26].

ومدعاة للسلم(٦٤). فحقيقة الظواهر الواعية أنها خواتم لا مبادئ. وإن بمكنة الإنسان أن يفكر ويحس ويريد ويتذكر، وحتى أن يتصرف بكل معاني الكلمة، وذلك من غير ما يحتاج إلى أن تتم تلك الأمور على نحو واع. إنما الحياة بأكملها أمر ممكن من غير تفكر ووعي، بل إن الجزء الكبير من حياتنا يجري خلفنا بمعزل عن التفكر والوعي، بما في ذلك حياتنا المفكرة والحاسة والمريدة. فلماذا إذاً كل هذا الحرص على استدعاء الوعي وكل هذا الاهتمام به(٦٥)؟ لربما الذي حمل الناس على اتباع طريق الوعي هو الحاجة إلى التواصل أو التبليغ. إذ الظاهر أو الوعي لم يتطور إلا بدافع من الحاجة إلى التواصل مسيس الحاجة؛ نعني به التواصل بين من يسود ومن يساد: بين المولى والخادم. وكأن الوعي شبكة علائق بين الناس. وإن حياة التوحد والانعزال في غنى عن الوعي(٦٦)، وإن واقع أن أفعالنا وأفكارنا وإحساساتنا وحركاتنا تصير لنا أمراً موعى به ـ أو على الأقل جزء منها ـ ليس سوى نتيجة تحكم مورس على الإنسان. فلقد كان، هو الحيوان المهدد بالتهلكة أكثر من غيره، في حاجة إلى مساعدة وحماية؛ أي أنه كان محوجاً إلى غيره من بني جنسه. فكان أن احتاج إلى أن يصير مفهوماً لغيره حتى يعبّر عن حاجته. وإن أحوج ما احتاج إليه، بدءاً، هو «التنبه» إلى ما ينقصه وما يعانيه؛ أي التفطن إلى «الوعي». وإن الإنسان مثله مثل كل مخلوق حي: لا يكفّ عن التفكير، غير أنه يجهل ذلك، وما الفكر الذي يعي به إلا نزر ضئيل هو الأكثر سطحية ورداءة، وذلك لأنه، من بين كل نشاطاته غير الواعية ـ وما أكثرها! ـ الوحيد الذي يقبل أن يتحول إلى كلمات وألفاظ يدل بها على حاجات؛ أي أن يتحول إلى علامات تواصل إن حقق أمرها ظهر أنها أصل الوعي. وبالجملة، إن من شأن تطور اللغة والوعي أن يسيرا جنباً إلى جنب.

وما كان الكلام هو الذي يقيم العلاقة بين الناس، وإنما هي النظرة والحركة والإشارة. فهذه العلامات تطورت بدافع من حاجة الإنسان إلى التواصل. وإن حد الإنسان أنه مخترع العلامات. وما كان مخترع العلامات هذا سوى الكائن الذي ما يفتأ يتقدم الوعي به نحو ذاته، وذلك بأثر من حاجته إلى التواصل. وإنه للحيوان الاجتماعي(٦٧). معنى هذا، أنه ما كان من

---

(٦٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 222, para. 333.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٢، الفقرة ٣٥٤.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٣، الفقرة ٣٥٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٤، الفقرة ٣٥٤.

شأن الوعي أن يتعلق بالوجود الفردي للإنسان، وإنما شأنه أن يمتّ إلى روحه الجماعية القطيعية بصلة؛ ومن ثمة فإنه ما تطور الوعي إلا بأثر من المنفعة الجمعية والقطيعية. وإن فكرنا لتتم ترجمته من منظور جماعي قطيعي. وإن أفعالنا هي في العمق أفعال شخصية فريدة وفردية بما لا يحصى ولا يعد. لكن، ما إن نترجم عنها في لغة الوعي حتى تكف أن تبقى كذلك؛ أي أنها تصير جمعية مشتركة. مما يفيد أن الوعي هو ما به يصير العالم سطحياً؛ أي ما به يستحيل عالماً من العلامات معمماً ومبسطاً. ذاك هو ما يسميه نيتشه «الظاهرية» أو «المنظورية». ولا يتعلق الأمر عنده بظاهرية ومنظورية العالم الخارجي وحسب، بل يسري هذا الأمر كذلك على العالم الداخلي نفسه. فما «الأنا» سوى «وهم منظوري»، أو قل: إنها «خط أفق يسمح بتجميع أحاسيس»[(٦٨)]. ولا شيء يبلغ إلى وعينا ما لم يكن من ذي قبل قد تم تذليله وتيسيره وتبسيطه وتأويله[(٦٩)]. وإن الوعي هنا لا يوجد إلا قدر ما يكون أمراً مفيداً نافعاً[(٧٠)].

ومسألة «سطحية الوعي» هاته تتبدى كذلك حين نحلل الفعل الأخلاقي: «ما من فعل [أخلاقي] كامل إلا وهو فعل غير واع وغير مراد. وإن الأمر الواعي ليعبر عن حالة شخصية غير كاملة، وغالباً ما تكون مريضة. وإن الكمال الشخصي، وقد افترض مشروطاً بالإرادة، الكمال الواعي، لأشبه ما يكون بعقل مسلح بالجدل. فهو أمر مثير للسخرية وتناقض في الألفاظ... وإن درجة الوعي لتجعل من أمر كماله شأناً مستحيلاً...»[(٧١)]. إن محاولة جعل الفعل الأخلاقي فعلاً واعياً مجرد عمل مسرحي مصطنع مفتعل. وفي ذلك تشابه بين الفعل الأخلاقي والفعل الفيزيولوجي. فحيثما كانت ثمة عملية تكييف للوسائل مع الغايات، التكييف الأفضل إن أمكن، ما وعينا بهذه ولا بتلك. الشاهد على ذلك، الفنان وعمله والأم وابنها وعمليات المضغ والهضم والمشي... كلها أفعال تتم من غير واع[(٧٢)]. وقس على ذلك كل فعل «إدراك» و«تفكير». فإدراك الحواس يتم بطريقة غير واعية، وما من إدراك يصير لنا واعياً إلا وهو نتيجة

(٦٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 113, para. 2 [91].

(٦٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 42, para. 96.

(٧٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 114, para. 2 [95].

(٧١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 114, para. 249.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠، الفقرة ٢٥٤.

عمل وفعل[٧٣]. وإن دوافع تصرفاتنا لتبقى أبداً في الظل، وما ننخدع فيه فنعتبره دوافع لا يكفي، عند التحقق، حتى لتحريك أصبعنا. وبالجملة، أغلب أفعالنا لا نعي بها[٧٤]. فما الوعي بالفعل إلا صورة شاحبة عنه مخالفة له مبهمة غامضة.

وحتى إن ثبتت ـ جدلاً ـ أهمية الوعي، فما كان الوعي ليكون سيد نفسه. ذلك أنه ثبت أن وراء كل فكر واع تشتغل النوازع في الخفاء وتنشط[٧٥]. وإن فكر فيلسوف ما، حتى وإن هو وعى به، من شأنه أن توجهه نوازع خفية[٧٦]. وإن المبالغة في تقدير الأمر الواعي حد تقديسه، بله تأليهه، لهو من الأخطاء الجسام. وإن من هذه الأخطاء أيضاً اعتبار أن ما من تقدم يتحقق إلا وهو تقدم في الوعي، وبالضد، ما من تقهقر إلا وهو عودة إلى اللاوعي وسقوط إلى دركة البهيمية[٧٧]. إنما الذي ضلل الفلاسفة في هذا الصدد فيلسوفان ـ سقراط وديكارت ـ الأول اعتبر «اللاوعي» ـ وهو المنزع الحق الثابت للإنسان الراسخ فيه ـ شيطاناً، ودعا إلى كبحه، وذلك بتوسل «الوعي» أو «الضمير» سلماً؛ أي الاستناد إلى النقد، واعتبر الوعي في المحل الأول، فكان أن قلب بذلك الأمر ليقرن الحكمة بدرجة الوعي[٧٨]. ومن ثمة صارت الفلسفة بأكملها تجد منطلقها في ما تسميه «وقائع الوعي»[٧٩]. تلك علمناها «الأنا» الديكارتية المشروطة بالوعي والفكر. والحال أن نقد الفلسفة الحديثة يقتضي، أول ما يقتضي، القول: ما ثمة وقائع وعي. فما ثمة سوى ظواهر لا وقائع[٨٠]. والحال أنه لئن

---

(٧٣) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 158, para. 34 [30].

(٧٤) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 455, para. 5 [44].

(٧٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 19, para. 51.

(٧٦) Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), p. 30, para. 3.

(٧٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 39, para. 87.

(٧٨) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac], oeuvres philosophiques complètes; t. 1 (Paris: Gallimard, 1977), tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 168, para. 1 [43].

(٧٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 40, para. 88.

(٨٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠، الفقرة ٨٨.

بقيت هذه «الأنا» الديكارتية صحوة متيقظة، فإنها سرعان ما صارت ثملى مترنحة عند روسو. إذ معه شهدت «الأنا» امتدادها السرطاني المرضي المخيف[٨١]. فلا بأس إذاً أن نقوم بجنيالوجيا لفكرة «الوعي» الحديثة ونقدها، وذلك حتى نتبين الأمر على وجهه الحق.

لقد أعلن لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) ضد ديكارت وضد أسلافه من الفلاسفة أن «الوعي» ليس إلا «عرضاً» من أعراض «التمثل» وما كان هو «صفة ضرورية» وأساسية؛ ومن ثمة اعتبر أن ما نسميه «وعياً»، بدل أن يشكل عالمنا الروحي والنفسي ذاته، لا يشكل إلا «حالة» لربما كانت «مرضية». وفي ذلك قلب لظاهر الأمور ما أدرك بعد غوره أبداً ولا انتبه إليه. ومعنى هذا، أن عالمنا الداخلي أكثر وسعاً وغنى وخفاء من أن يختزل إلى الوعي[٨٢]. أكثر من هذا، لزم قلب التناظر بين «الذات العارفة» و«الموضوع المعروف». ذلك أن المثالية رأت أن الموضوع من إنشاء الذات، لكن نيتشه اعتقد، بالضد، أن الذات نفسها منشأة مؤلفة. إنها «وهم منظوري»، أو هي «خط أفق»، وما كانت «حقيقة راسخة»[٨٣].

والمترتب عما تقدم، أن الوعي «فقير» و«ضيق» و«ضئيل» و«بعيد» عن مركز الفرد البيولوجي، إذا ما قورن بعوالم الجسد اللاواعية. ومع ذلك، كم يضللنا هذا الوعي ـ وهو الفضلة الزائدة الضئيلة الضيقة. الحق الذي ينبغي أن يعلم أن الوعي ما هو إلا «أداة»، لا أقل ولا أكثر. ولئن قورن بالحادثات الجسام التي يشهدها اللاوعي، لظهر أنه ليس بشيء. فما هو بالأداة الضرورية، ولا الخارقة، بل بالضد، لا يوجد عضو سيىء العمل فاسد الإنجاز قدره. إنه العضو الأخير الصبي الهش الغمر الغفل. فقد تحصّل أنه يلزمنا قلب التراتبية، وذلك بحيث يصير الوعي ذا قيمة «ثانوية» و«فرعية». وليس لنا أن نجعل منه الأعلى والأشرف، بدعوى أنه الأقرب إلينا والأكثر حميمية. ففي ذلك يكمن خطأ الخلط بين الأمر القريب والأمر الهام، وشتان ما بينهما[٨٤]. وإن أغلب لحظات حياتنا، إن دققت، تبدّى أنها غير معلومة لنا أو موعىً بها[٨٥]. وإن

(٨١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 103, para. 9 [184].
(٨٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 259, para. 357.
(٨٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 59, para. 136, et vol. 2, p. 465, para. 634.
(٨٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٢، الفقرة ٢٣٢.
(٨٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 123, para. 25 [359].

حياتنا الواعية لحياة زائفة. وإنها لحياة حجاب(٨٦). وما زال نيتشه يفكّك ويسفّه دعوى «أولوية الوعي» هذه و«أحقيته» و«أفضليته»، وذلك حتى صار الوعي عنده مرادفاً للأمر السطحي التافه(٨٧).

على أساس تشييد «الأنا» ـ أنطولوجيا ـ و«الذات» أو «الوعي» ـ معرفياً ـ قام «الفرد» اجتماعياً وسياسياً. فالثابت أن الفرد لم يكن بدءاً، وإنما هو ختم. ففي البدء كانت «الجماعة» أو «الجملة» تشرع لنفسها شريعة الجماعة الواحدة، ولم يكن الفرد إلا «فضلة». قال نيتشه على لسان زرادشت: «لقد كانت الشعوب تتوالى خلق قيمها في البدء، إلى أن ظهر الأفراد المبدعون. فما الفرد في الواقع إلا أحدث وآخر الهيئات التي خلقت... لقد كانت لذة الجموع أقدم من لذة الفرد. وإذا كانت راحة الضمير هي ما يكمن في الجموع، فإن عذابها هو ما يتجلى في الفرد المعلن شخصيته. والحق أن الأنا المراوغة، التي لا محبة فيها، والتي ترمي إلى الاستفادة من خير الجموع، إنما هي عنوان انحطاط المجموع لا مبدأ كيانه»(٨٨) ـ ذاك هو الأصل في نقد نيتشه لمبدأ «الفردانية» وتفكيكه.

إن أول مظاهر نقد الفرد والفردية، يطل علينا في كتابات الشباب (١٨٧٢)، نلمسه في معارضة نيتشه المبدئية بين المبدأ الأبولوني والمبدأ الديونيسيوسي؛ أي بين «إيمان بالتفريد لا يزعزع»(٨٩)، بله «تأليه مبدأ التفريد»(٩٠)، إن لم نقل «عبادة التفريد»(٩١)، وسعي إلى «تذويب الفرد في مدينته وجماعته وطرازه». فمن جهة أولى، قام المبدأ الأبولوني على «إنقاذ الفرد»، على الأقل إنقاذاً في الظاهر والجمال. فهو إذاً مبدأ «ألوهية التفريد»(٩٢)، أو قل: إنه مبدأ «الألوهية الرائعة التي تجسد مبدأ التفريد»(٩٣). إذ من شأن المبدأ التفريدي الأبولوني أن كان لا يعرف إلا معياراً واحداً يرعاه

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤، الفقرة ٢٥ [٣٦٥].
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥، الفقرة ٢٥ [٤٠٥].
(٨٨) «De mille et une fins,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, pp. 80-81, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٨٥ (بتصرف).
(٨٩) Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), p. 24, para. 1.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٧، الفقرة ٤.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٧، الفقرة ٤.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨، الفقرة ٢٢.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٤، الفقرة ١.

هو مبدأ «الفرد»؛ يعني احترام حدود الفردية ـ وذاك هو معنى «الاعتدال» عند اليونان. هذا إله السكينة والأحلام أبولون كان يطلب من خلصائه الحفاظ على اعتدالهم؛ يعني أن يبدأوا بمعرفة أنفسهم بأنفسهم بما هم أفراد، بينما اللااعتدال، إفراطاً وتفريطاً، كان يعتبر عنده عمل شياطين معادية بامتياز ووحشية وبربرية. فوجود الفرد هنا كان وجوداً مطبوعاً بالجمال والاعتدال. تلقاء هذا المبدأ، قام مبدأ ديونيسيوس مستنداً إلى رغبة في «تدمير الفرد» وتحطيمه. فكان أن عبر بذلك عن «ألوهية التوحيد» بما هي سعي إلى «تذويب الذات الفردية» في «جملة جماعية»، كما عبر عن إرادة «الكلية» في ما وراء مبدأ «التفرد». فكان بذلك «إنجيل الانسجام الجماعي والوحدة العضوية»[٩٤]. وإنه للعبارة عن «سكرة الجماعة وجذبتها». فهو الواقع الثمل المنتشي الذي شأنه أن يهمل الفرد ويلغيه، وأن يسعى إلى تخليته من فرديته وتحليته بجمعيته. ها هنا الفرد، بحدوده واعتداله، يذوب في نسيان عامّ، وينسى القوانين الأبولونية الاعتدالية الحدية الفردية. وإن الخلاص كل الخلاص ليكمن في اللااعتدال[٩٥]. وإن هذا المبدأ التذويبي لانعكاس لملاحظة وحدة كل الكائنات في بوتقة واحدة، واعتبار التفرد أساس الشرط، والعبارة عن الأمل في نهاية مبدأ «التفرد»، وطلب حياة التوحد[٩٦]. وإن من شأن هذا المبدأ أن يذهب بالإنسان إلى حد الارتياب في ثبات مبدأ «التفرد». أوَليس هو مبدأ «الجمع» لا مبدأ «الفرد»؟ وإن من شأنه أن يؤدي إلى الشك في ثبات الفرد وقيامه وكيانه. وإنه ليجعل الأرض ترتج من تحت قدميه محاولاً إخراجه من ذاته. وفيه لا قيام للحياة ولا دوام إلا إن هي تخلصت من العوالق الفردية، وانهمّت بالجملة الخالدة المتجددة في ما وراء العضو الفاني العابر. وإنه للتراجيديا التي تعبّر عن سعادة ميتافيزيقية بالحياة الغامرة. وهي سعادة نزوعية ولاواعية، مقامها ضد سعادة الفرد ـ البطل التراجيدي ـ الذي يتم سحقه ومحقه، وذلك لأن لا وجود ههنا إلا الوجود الظاهر، وإن حياة الإرادة الحياة الأبدية لا يؤثر فيها غيابه ـ وتلك هي الحكمة الديونيسيوسية. إن لسان حال التراجيديا هو: «إننا نؤمن بالحياة الأبدية الخفية، لا بحياة الفرد الظاهرة العابرة. وإن هذه الحياة لتقول: انظروا إلي كما أنا خلف تعدد الظواهر

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٦، الفقرة.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٩، الفقرة ٤.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٧٤، الفقرة ١٠.

الدائم، أنا الأم البدائية خلاقة على الدوام، حمالة للوجود على أن يوجد، راضية دوماً غير متسخطة، عمالة على خلق ظواهر لا يحصرها عد ولا تنقضي». وإن الموسيقى لترجمة لهذه الروح. هذا في حين أن المبدأ الأبولوني عبّر ـ بتوسل الفنون التشكيلية؛ من نحت وشعر ملحمي ـ عن فكرة مغايرة: إنه كان يريد أن يتجاوز معاناة الفرد، وذلك بتوسل المجد المشع الذي يحيط به أبدية الظاهر، وإنه ليخلق الجمال لينتصر به على الألم الملتصق بالحياة. فهو يخلق للفردية وقاء من زجاج يحميها من ظلمات مأساة العيش، وذلك بتوسل ضرب من الكذب الممتع والوهم التخييلي، بهما يمحي قساوة الطبيعة والحياة. وإن قمة الفن الأبولوني وخلاصته لتكمن في تسويغ عالم التفرد(٩٧). وليس معنى هذا أن الفن الأبولوني كان وحده من يحاول أن يجمد الحياة في أعيننا، ويقنعنا بلذاذة العيش ويعلي من شأن الفرد، فالفن الديونيسيوسي كان بدوره يفعل ذلك أيضاً. غير أن لذاذة الحياة عنده لا يلزم البحث عنها في الظواهر (الأفراد)، وإنما في ما وراء الظواهر (الحياة الجمعية)، إذ يدفعنا إلى الإقرار بأن ما من شيء يولد إلا وعليه أن يهيئ نفسه للهلاك في الألم، وهو يلزمنا بأن نمعن النظر في هلكات الوجود الفردي وتردياته من غير أن نرغب عنها، مقدماً لنا وسيلة العزاء الميتافيزيقي التي تنتشلنا ـ ولو لأويقتات ـ من زوبعة الأشكال المتغيرة. وإنه ليماهي بيننا والوجود الأصيل لبرهات، ذلك التماهي الذي نكتشف من خلاله الظمأ الذي لا يروى للوجود، كما نقتنع من خلاله بضرورة الصراع والعذاب والدمار الذي يلحق بالظواهر والأفراد؛ وذلك بالنظر إلى فيض الأشكال التي لا تعدّ ولا تحصى والتي تتزاحم وتتدافع نحو الوجود، وبالنظر إلى إفاضة الإرادة الكونية وإفضالها. وإن هذا التماهي ليدفعنا إلى أن نذوق من مطعم لذاذة العيش، لا بما نحن أفراد، ولكن بما نحن مسهمون في المادة الحية الوحيدة التي تلفّ الكل في ذاتها التي عنها تتنشأ الحياة وتتخلق(٩٨).

فالتباين إذاً بين المبدأين هو في خاتمة المطاف التباين بين الرغبة في «كسر قيود الفردية» والرغبة في «انشاء التفرد»، بين إضعاف الحس السياسي الفردي وبناء المدن والدولة والقومية القائمة على تأكيد الشخصية الفردية. وإن شعباً اتبع المسلك الأول من شأنه أن يغذي الحنين إلى العدم، ويلغي حدود

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧، الفقرة ٢٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١١١، الفقرتان ١٦ ـ ١٧.

المكان والزمان والفردية ـ ذلك كان شأن الهند. وإن شعباً انطلق من التقدير بما لا يحدّ للنوازع السياسية لينخرط في طريق دنيوية مطلقة ـ ذاك كان شأن الإمبراطورية الرومانية. والشعب اليوناني شق لنفسه طريقا ثالثاً بين العدمية الهندية والدنيوية الرومانية. وهو طريق، وإن لم يعمّر طويلاً، فإنه ضمن لنفسه الخلود. كيف لا يكون الأمر كذلك، والمفضلون عن الآلهة، وإن ماتوا يفعاناً واغترضوا، فإنهم يبقون خالدين إلى جنابها؟ وإنهم جمعوا بين الموسيقى الديونيسوسية (السماع)، التي تقحم الفرد في زحمة الوجود وفورة الحياة، والأسطورة الأبولونية (الصورة والكلمة) ـ الدراما ـ التي تنقذ الفرد من هذه الفورة اللاإرادية وتنتشله من غمريتها. ذلك ما تحقق في التراجيديا(٩٩). فالشأن في النزعة الأبولونية أنها تنزعنا من اللاشخصية الديونيسيوسية وتحمسنا للأفراد. إنها تعلق شفقتنا بالأفراد وبواسطتهم ترضي ذوقنا الجمالي ولهفتنا للأشكال الجليلة. لكنها لا تفعل ذلك، وقد اقتطعت لحظة من الحياة الفردية وزينتها وجملتها، إلا لتسلمنا إلى روح الموسيقى(١٠٠). وذلك لأن حقيقة الموسيقى أنها هي الفكرة الحقة عن العالم، بينما ما كانت الدراما إلا انعكاساً لهذه الفكرة وشبحاً ظليّاً. بهذا ينتهي أبولون إلى أن يتكلم بلسان ديونيسيوس. ها أنت ترى العالم تحول في المشهد (أبولون)، ومع ذلك تنكره (ديونيسيوس). وها أنت ترى البطل التراجيدي في بهائه وجماله الملحمي (أبولون)، ومع ذلك تجد لذة في هلاكه (ديونيسيوس). أنت تفهم وتلوذ بما لا يفهم. وأنت تتفهم أن أفعال البطل مبررة مستساغة، ومع ذلك تستلذ وأنت ترى البطل يدمر ويحطم. ويقشعرّ بدنك من الآلام التي ستلحق بالبطل التراجيدي، وتستشعر أن في هذه الآلام من اللذات ما لا يوصف(١٠١). وإذا ما نحن شخّصنا تعالق هذين المبدأين، وترجمنا عن حاله بما هو حال ملموس، قلنا: إن المدينة اليونانية، بوصفها جملة عضوية، كانت لها من القيمة أعلى مما كان للفرد، مثلما أن للجسم قيمة أعلى من العضو. غير أن هذه الحال ما كان لها أن تدوم طويلاً(١٠٢).

مع سقراط سيتم الانتقال من عهد «الجماعة» و«الجملة» إلى عهد «الفرد»

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨، الفقرة ٢١.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨، الفقرة ٢١.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٤٧، الفقرة ٢٢.

(١٠٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 63, para. 1 [191].

و«العضو». . . آنها لن يصير شأن الإنسان اليوناني متأتياً من أنه ينقذ «الخير العام»، بل متولداً عن أنه يسلك مسلكاً فردياً خاصاً به. لقد صارت «الأخلاق الفردية» التي أسسها سقراط أداة لإنقاذ الأفراد. . . ففقد الخير العام المشترك إلى الأبد، وصار المجال مفتوحاً أمام أخلاق فردانية تتغيّا إنقاذ الأفراد(١٠٣). وقد رافق هذا الأمر ضعف «النوازع العامة»، وذلك لدرجة أنها لم تعد تقوى على تحمل الفرد وحمايته. مقابل ذلك، شهد ذلك العهد تطور «نازع المعرفة» تطوراً أخطبوطياً، معلناً بذلك عن شيخوخة الحياة اليونانية وظهور شخصية «المفكر» أو «الفيلسوف»؛ أي الفرد(١٠٤). ولا غرابة في أن ما من علم بالأخلاق إلا ويبدأ باعتبار «الفرد الخاص» بما هو مهم إلى حد لا يقدّر(١٠٥). ها هنا صار «الفرد» يهتم بسعادته الخاصة، وذلك بعدما كان في ما قبل يتم النظر لا في سعادة الأفراد ـ مأخوذين بما هم أفراد؛ أي على جهة فرديتهم ـ وإنما بسعادة الهيلينيين بما هم «جملة» لا «أعضاء»(١٠٦). فبدءاً من سقراط صير إلى حمل الفرد محمل الجد وأكثر(١٠٧). وكأن لسان حال سقراط هو: «ما بقي ثمة شيء سوى ذاتي، فلأبادر إلى إنقاذها إذاً». بهذا صار الانهمام بالذات روح الفلسفة المحرك، وذلك بعد أن حدث التمزق في الجسد اليوناني المتماسك. ففي فكر سقراط وسلوكه تم تحطيم «ذات» الإغريق الجمعية(١٠٨). لقد صار الفرد يسعى إلى أن يحيا بوحده وبقانونه الخاص، وما عاد هو مشرعاً، ولا بقي هو تائقاً إلى أن يسود ويحكم. لقد انقلبت إرادة القوة من الخارج إلى الداخل، فصار الفرد يسعى إلى السيادة على ذاته، لا إلى طلب الاستقواء على غيره. تلك هي فضائل سقراط الفردية(١٠٩).

والحال أنه حيثما ظهر الفرد رافقه فساد الأخلاق؛ أي صير إلى اتخاذ لذة

---

(١٠٣) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch, oeuvres philosophiques completes; t. 2 ([Paris]: Gallimard, 1990), tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 177, para. 19 [20].

(١٠٤) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, trad. A.-K. Marietti, collection bilingue (Paris: Aubier-Flammarion, 1969), p. 45, para. 25.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٩، الفقرة ٥٢.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٩، الفقرة ٣١.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٣، الفقرة ١٩٢.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٣١، الفقرة ١٩٥.

(١٠٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 274, para. 160.

الفرد وألمه مقياساً؛ ما دل على أن نوازع الفرد ما توحدت ولا تساوت. ها هنا بدأ عهد الأفراد بما في هذا العهد من هلكة للجموع والدولة. وما المسيحية بهذا الصدد إلا استمرار للسقراطية. ذلك أن المسيحية هي التي أشاعت مفهوم «الروح» التي وطنها ليس من هذا الوطن والتي أصلها سقوط في موطن غير موطنها ولبوس لجسد بمكنتها أن تفارقه في يوم من الأيام. وما الظروف الاجتماعية والعائلية والتاريخية، بالنسبة إلى هذه الروح، إلا مناسبات، وأغلب النظر أنها عوائق وعوالق. تأسيساً على هذا التصور، صار الفرد متعالياً ينسب لنفسه قيمة علية. وبالفعل، المسيحية هي أول من دفع الفرد إلى أن ينصب نفسه حكماً على الكل وعلى البقية، وجعلت من جنون العظمة الذي استبد به أمراً سائغاً بل واجباً. وذلك ما دامت نسبت إليه حقوقاً خالدة يبديها ضد كل أمر زمني ومحدود. إن الفرد كائن متعال على الصيرورة ثابت عبر التاريخ خالد إلهي. إنه بالجملة «روح»[١١٠]. لقد منحت المسيحية الفرد أهمية لا تقدر، وأكسبته قيمة لا تحسب. . . وبذلك كانت النقيض التام لمبدأ «الاصطفاء الحيوي»، إذ رفضت التضحية بالفرد لصالح النوع، بل ساوت بين المريض (المسيحي) والسوي (الوثني). وبذلك نصبت المسيحية مبدأ «مضادة الطبيعة» «قانوناً» للطبيعة و«ناموساً»، فأعلت من شأن الضعفاء والوهناء، ووضعت من شأن الأقوياء والأشداء، مخالفة بذلك قانون الطبيعة، مضادة ناموس التطور. وإن ما اعتبرته مساواة بين الأفراد أمام الرب إن هو إلا أنانية الضعفاء[١١١].

ولم تعمل الحداثة إلا على السير على أهداب المسيحية؛ إذ ثبت أن الحداثيين دأبوا على الاحتفاء بمبدأ «الفرد». فالإنسان الحديث يشعر أنه مسؤول عما يريد وعما يفعل، ويتحدث عن نفسه بما هو «ذات» مزدهية بنفسها مختالة فخورة. وأنت تجد فقهاء القانون ألفوا في الفرد مبدأ تشريع الحق، بينما خلال عصور البشرية الطويلة ما كان ثمة شيء ينزعج له الإنسان قدر انزعاجه من الإحساس بأنه فرد منعزل متوحد. فإن يكون المرء متوحداً متفرداً، وأن يستقل بطريقة مخصوصة في الإحساس، وأن لا يخضع أو يتسيد؛ وبالجملة، أن يمثل فرداً. . . هذا ما لم يكن يشعر الناس قديماً على أنه أمر ملذ وميزة، وإنما كان يعد هو عقاباً وأذية. أكثر من هذا، من أرادت به الجماعة سوءاً كانت تحكم عليه أن يصير فرداً؛ حسبه أن يحصل من ذلك الإدانة له وأن يجني الأذية.

---

(١١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧١، الفقرة ٤٥٨.

(١١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢، الفقرة ٥٣٩.

وكانت حرية الفكر ـ التي تجد جذورها في مفهوم «الفرد» ـ أمراً شأنه الإقلاق والإزعاج. بينما اليوم، صار الحداثيون يشعرون أن القانون والإدماج أمران قسريان من شأنهما أن يحرما الفرد من حقوقه. لَئن يكون المرء ذاته، وأن يقوّم نفسه بنفسه، ويمنحها قدرها بحسب معاييره ومقاييسه... ذاك أمر كان يعتبر في عهد القدامة مسيئاً للذوق. وكانت ميول من هذا الصنف تعد حمقة، وذلك لأن من شأن التفرد الضعف والمهانة، ومن شأن التوحد البأس والمهابة(١١٢). وبالجملة، كل ما كان يعد فرداً كان من شأنه أن يعتبر شراً، فلم يكن الفرد إلا موجة بئيسة وحيدة كئيبة في فوران الصيرورة وتلاجها(١١٣).

ثم إن من شأن مفهوم «الفرد» أن يقال بالمقابل مع «المحيط» و«الوسط» و«الظروف». ومن ثمة عادة ما تم الاشتكاء من ظلم الظروف: هذا الفرد تعليه وذاك تدنيه، وهذا تهبه المواهب وذاك تحرمه منها. والحال أن هذا التصور الخاطئ ناتج عن مفهوم «الفرد» من حيث هو مفهوم خاطئ؛ أي بما هو مفهوم شأنه أن يعزل الفرد عن الظروف التي ينشأ في إطارها وينمو. وهذا التصور هو وريث «ميتافيزيقا الروح» وفكرة «الجوهر الفرد». ثم إنه يفترض أن وراء هذا الظلم نية إحداثه وقصد إيقاعه... والحق الذي ينبغي أن يقال: أن لا أحد وهب للفرد المزعوم سماته وقسماته، لا المولى ولا الأبوين، ولا أحد مسؤولاً عما هو وبما هو. فما خيط الحياة، الذي شأنه أن يمثل بثمرة، نية أو إرادة استهدفت مثالاً للسعادة والأخلاق وتغيّته. فلا مساغ هنا للاستدانة، ولا مجال لتحميل المسؤولية لأي كان. وما تصور الحداثة للفرد، على هذا النحو السيئ من التصور، سوى تمرد الفرد المعاني المقاسي على المولى والمجتمع والطبيعة والأسلاف والتربية، متخيلاً أن ثمة مسؤوليات وإرادات، وما ثمة سوى الصُّدف(١١٤).

وعلاوة على ذلك، فإن ادعاء الحداثيين ـ من أمثال هيغل ـ أن المجتمع ذاهب إلى دمج الفرد في حاجاته الكونية، وأن سعادته وتضحيته إنما يكمنان في اعتبار نفسه عضواً نافعاً وأداة في المجموع، إنما هو أمر محير. ذلك أن لا أحد من الحداثيين يعلم اليوم، على وجه الدقة، أين يجد هذا الكل أو

---

(١١٢) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 145, para. 117.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥، الهامش ٢ وص ٣٥٧.

(١١٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 265, para. 11 [156].

الجملة: أفي الدولة القائمة أم الآتية؟ أفي الأمة أم في تضامن الشعوب أم في التجمعات الاقتصادية الحديثة؟ وإن هذا الأمر ليشكّل اليوم موضع تأملات وخلافات وشكوك وأهواء... وبعد هذا وذاك، أَوَليس في هذا الأمر نفسه إضعاف للفرد وإلغاء له(١١٥)؟ ثم إن الحداثيين من شأنهم أن يدّعوا أن مفهوم «الفرد» في تنامٍ واستقلال دائمين، بينما الحق يقتضي منا القول: إنهم يترجمون في ذلك عن مثال القطيع. فالفرد لا يتقوى على التحقيق إلا في ظروف مغايرة. أما إن عاش في ظل الجموع والغوغاء والسوقة، فإن من شأنه أن تتبلد طباعه(١١٦). وهذا ما يفسر كون فرديات الشخصيات الحديثة ـ من أمثال هاملت وفاوست ـ وردت ضعيفة وهنة جبانة، وذلك على خلاف شخصيات عصر النهضة، بل حتى شخصيات العصور الوسيطة ورجالاتها(١١٧). فهذه «الفرديات القديمة» إنما كانت، على التحقيق، «رجالات عظيمة». رجالات ما أرادت سوى الاندماج في مدينتها حد الانغمار، لا مخيلة التميز الكاذب عن الخلق. ولقد كانت لنا في رجالات اليونان ـ من القدماء ـ قدوة، مثلما لنا في رجالات اليسوعيين ـ من المحدثين ـ والضباط البروسيين الشجعان حذوة.

فالحق إذاً أن العصر الحديث هو عصر القطيع، حيث سيادة «الحس الجمعي» السوقي و«النزعة القومية» البليدة؛ أي أنه عصر سيادة كل ما لا يقيم للفرد القوي وزناً أو اعتباراً(١١٨). وما «فردانية» الحداثيين المزعومة إلا مخيلة. ومخيلة يسرع إليها العطب ويبطئ عنها البرء. فالفرد، على التحقيق، كبرياء ومخيلة وزهو، إن فُتش وُجد ليس بشيء. والأمر المفارق في هذا، أن حديث الحداثيين عن الفردانية جاء بالموازاة مع حديثهم عن التعادلية والمساواة، ويا للغرابة! والحال أنه، باعتراف الحداثيين أنفسهم، ثمة تعارض بين مخيلة الفرد، التي تقتضي تفرده وتوحده، ونجاح الجماعة، الذي يقوم على تذويب الفرد، ما يعني أن طلب الفردانية يصير طلب المواهب الصغرى العامية السوقية المعادية للإنسان الأعلى المتميز. وإنها لتقريظ لمجتمع المواهب

---

(١١٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 145, para. 132.

(١١٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 44, para. 80, et *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 255-256, para. 11 [137].

(١١٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 96, para. 229.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٩، الفقرة ٢٤٢.

الصغرى، حيث ما من فرد فرد إلا ويصير بمقدرته أن يحكم ويقوّم ويملك موهبة[119].

وقد عمل نيتشه على نقد مبدأ «الفرد» و«الفردية» باتباع الروح نفسها التي اتبعها في نقد مفهومي «الأنا» و«الذات»؛ نعني مسالك «التذويب» و«التصيير» و«التكثير» أو «التعديد». من المعلوم أن المجتمع والأخلاق والعلم أجمعين يميلون إلى خلق ذوق جماعي عادي وسطي في كل شيء شيء يتناولونه. وهو تقدير قائم، لأسباب نفعية حيوية، على الإيمان بالأمر «الدائم» و«الثابت» و«المتماثل». ومن ثمة، نهض على الإيمان بما هو صالح للجماهير والشعب والإنسانية. وهذه تبحث عن إقصاء أشكال الذوق الرفيعة وأشكال الحكم النبيهة وتدميرها ـ عنينا بها الذائقة الفردية ـ مشتغلة بذلك ضد مبدأ «التفريد»؛ أي ضد ذائقة الفرد الواحد. ولئن كان مفهوم «النوع» يخفي مغالطة فجة، فما كان مفهوم «الفرد» عنه بمخالف، وإن كان يخفي غلطة دقيقة. إن من شأن الفرد أن يظهر متأخر الظهور. وهو يصارع من أجل وجوده وذوقه الجديد ووضعه الخاص إزاء الأشياء، ويعتقد أن وضعه أعلى من الذوق العامي السوقي الذي يحتقره. وإنه ليريد أن يستقوي ويتأيد ويستقدر ويتسيد. لكنه سرعان ما يكتشف أنه هو ذاته متغير، وأن ذوقه تابع لتغير حاله. وكائن حاله التغير الدائم مثله، ينتهي إلى تبين أنه لا وجود، على التحقيق، للفرد، اللهم إلا في فترات وجيزة، وأنه لا محالة آيل إلى الانمحاء، وأنه وقع في أوهام الجموع نفسها التي ثار عليها؛ عنينا وهمَي «الدوام» و«التماثل»[120]. وفضلاً عن ذلك، إن أنت فتشت في الفرد وجدت الجماعة. إذ عبر حقب طويلة من التاريخ صارت نوازع الفرد وأهواؤه نوازع الجماعة وأهواءها، وذلك بعد أن مارست عليها الجماعات الاجتماعية أو العرقية التهذيب والتشذيب. صار الفرد حساساً لأسرته أكثر من حساسيته لنفسه. وقس على ذلك حساسيته لكنيسته وحزبه وشرفه الذي هو على التحقيق متعلق باعتبار الأغيار له[121].

وفضلاً عن هذا، أدخل نيتشه فكرة «التعدد» إلى مبدأ «الفرد». فمن شأن الفرد، عنده، أنه يحتوي من الشخوص أكثر مما يعتقد. والقصد بدلالة

---

(١١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٥ ـ ٩٦، الفقرة ٢٢٨.

(١٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٥، الفقرة ١٦٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦، الفقرة ١٦٣.

«الشخوص» هنا السمات والقسمات؛ مما يعني أن «الطراز» أهم من الفرد[١٢٢]، وكذلك «الدور» أهم من الفرد[١٢٣]. كما إنه أعمل مبدأ «العود الأبدي» سلّماً بغاية تدمير فكرة «تفرد الفرد». فمن جهة أولى، «[من المعلوم أن] الفرد هو الخط الذي تتلخص فيه الحياة السابقة بأكملها. ومن ثمة فهو منتهى لا مبتدى»[١٢٤]. ومن جهة ثانية، الفرد حياة مستأنفة إلى الأبد، ما كان له تاريخ شخصي، وإنما تاريخه كوني. فهو تجميع لسمات وخصائص، وما هو بتفريد لها وتمييز[١٢٥]. إن الفرد بهذا المعنى سليل. إنه نسابة وجنيالوجيا. وما «نيتشه» الفرد المزعوم سوى سليل الأنبياء زرادشت وموسى ومحمد والمسيح، وسليل الفلاسفة والمفكرين والأدباء أفلاطون وبروتوس (٨٥ ـ ٤٢ ق.م) واسبينوزا وميرابو. . . إنه نضج لخميرة هؤلاء أجمعين[١٢٦]. ثم إن نيتشه أدخل فكرة «اللاوعي» ـ فكرة الأمور التي تجري في غفلة عن الفرد ـ إلى الفرد ذاته. ذلك أن الأفراد يعتقدون أن الطبيعة تخضعهم بما تبدي لهم عكس ما تخفيه وهي تخدم غاياتها الخاصة من وراء ظهورهم. غير أن الأفراد يعتبرون وجودهم بحسب معاييرهم الفردية، وهي معايير خاطئة تجعلنا ننسب للطبيعة نيّاتنا، فإن لم تحققها اعتبرناها خادعة. والحق أنه لا وجود لحقائق فردية، وإنما ثمة أخطاء أو شبائه فردية. فالفرد إن هو إلا خطأ أو شبهة. وكل ما يجري بداخلنا أمر مخالف لما نقدره ونحسبه الشأن فيه أن نجهله ونشتبه فيه، وقصارانا أن نسقط النية على الطبيعة وننزلها عليها. والحال أنه يلزم أن نميز بين نظام الحياة والفرد؛ إذ الفرد ليس سوى جماع إحساسات واعية وأحكام وأخطاء؛ أي أنه اعتقاد ووهم وخديعة. فالفرد بدعة وقطعة صغرى من نظام الحياة الحق، أو قل: إنه مجموعة قطع صغيرة مجمّعة بالتوهيم، أو هو وحدة إنشائية لا تصمد أمام الفحص. إنِ الأفراد إلا براعم شجرة واحدة لا علم لهم بما يلحق بالشجرة بما هي الجملة. غير أن الأفراد ينسون ذلك ويدّعون أنهم يعون بالجملة، معتقدين في عظمة «أناهم»، وما هي بعظيمة وإنما هي أسطورة إن فتشت وجدت نخبة هواء نخرة. وإن من شأن الأفراد أن يتجاوزوا «ذواتهم» نحو نظام الحياة الذي يشملهم ويلفهم. وبالجملة، ما الفرد إلا بدعة.

---

(١٢٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 124, para. 25 [363].

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤، الفقرة ٢٥ [٣٦٢].

(١٢٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 462, para. 617.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٢، الفقرة ٦١٩.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٢، الفقرة ٦١٩.

قد يبدو أن ثمة تناقضاً في موقف نيتشه من «الفردية»: تارة يمجدها ـ على نحو ما وجدناه يفعل في نظره إلى الحضارة اليونانية والنهضوية ـ وتارة يذمها ـ على نحو ما وجدناه يفعل مع المسيحيين والحداثيين. والحال أن لا مناقضة بين الأمرين، وذلك لأن المسألة موكولة إلى الطبيعة الفردية المعنية مناطة بها. ولهذا فإنه لئن كان نيتشه قد انتقد الفردية، فإنه ما كان لينتقد أية فردية مهما كان شأنها، بل كان ينظر إليها باعتبار الباعث عليها: أضعف هو أم قوة. لقد انتقد الفردية الحديثة سليلة المبدأ المسيحي التعادلي؛ أي فردية الشك في الذات واتهامها وأخذها بالظنة وإدانتها بالتهمة. وما كان له أن ينتقد الفردانيات الفاضلة القوية التي حفلت بها عهود القدامة[١٢٧]. إنما انتقد نيتشه الفردية التعادلية ـ تعادلية في الضعف لا في القوة ـ فكتب مثلاً في مخطوط **العلم المرح** (١٨٨٢): «لن يكون مذهب نكران الفردية المخصوصة منسجماً إلا على لسان نزعة عدمية تشاؤمية (مثلاً على لسان بوذا) بما هو صاحب مذهب القول بإسفاف الوجود وبطلانه»[١٢٨]. أكثر من هذا، اعتبر أن الفردانية الحقة لا تنشأ النشأة الحقة إلا في المجتمع القوي كما كان الشأن عليه عند اليونان. ثم إن مبدأ «التفرد» على العموم مبدأ متقلب. فمن شأن ذلك الذي يفكر ويحس على نحو مخالف للقاعدة أن يهلك ـ وتلك حدود الفردانية. في عصور الضعف يهلك الفرد، وفي عصور القوة يستقوي. وفضلاً عن هذا وذاك، فإن من شأن الفردانية الحديثة أن تجعل من الإنسان كائناً معزولاً ضعيفاً. وإن إنساناً هذا شأنه، لا طراز له، سرعان ما يرزح تحت نير العبودية[١٢٩].

ثانياً: نقد العقلانية

لا يقرن نيتشه ميلاد العقلانية بأبي العقلانية الحديثة ديكارت، بل يعود بها إلى أقدم منه؛ إلى سقراط. فسقراط عنده هو أبو العقلانية عند التحقيق. ويجادل نيتشه في اعتبار الحداثة العقل قيمة، معتبراً أن جيله إنما هو جيل العقل المجرد عن الحياة؛ أي أنه جيل العقلانية النخبة الهواء المفتقرة إلى

(١٢٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 147, para. 122.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٠، الهامش ١ وص ٣٤٤.

(١٢٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 209, para. 3 [44].

الحياة النضرة المخضرة المورقة الممتلئة حيوية ودفئاً ودفقاً، وذلك حتى صار بمكنة جيله أن يعبر عن حال نفسه في قوله: أنا أفكر أنا موجود (Cogito, ergo sum)، وليس بالقول: أنا أحيا أنا أفكر (Vivo, ergo cogito). لقد صار إحساس المرء في هذا العصر أنه ليس مجرد كائن مفكر عاقل، لا ولا محض كائن حي، أو قل: حيوان؛ وإنما هو، على أبعد تقدير، كائن متعقل. وصار لسان حاله المريض المئن يقول: أعطوني بدءاً الحياة ـ لا العقل ـ أبنِ لكم حضارة مخضرّة لا رمادية[١٣٠].

والحداثة عند نيتشه فعل «تعقيل»، ولذلك وجدته يدعونا إلى «نقد العقل» من حيث صار «سلطاناً»[١٣١]؛ أي من حيث إن الحداثة وضعت العقل بما هو كنه العالم، ووضعت السمة المنطقية بما هي كنه الكنه ذاته وعينه[١٣٢]. وإن سلطة العقل في زمن نيتشه ذاك اكتسبها من كونه صار قيمة، وهو اكتسب هذه القيمة بعدما افترض ديكارت ـ والحداثة كلها معه ـ «أن من شأن كل ما يجري في العالم أن يصوغه العقل صوغاً». والحال أن هذه الفرضية إن هي إلا مزحة غبية؛ أي أنها مزحة رجل شجاع آثر الاعتقاد في صدقية الإله، وبالتالي تحقق أمره في هذا العالم تحققاً منطقياً عقلياً دقيقاً. لقد اعتقد الحداثيون أن ليس ثمة من أمر يتحقق في الوجود إلا وهو تحقيق لتعقل سابق[١٣٣]. ثم إن العقل افترض أن حقيقة الواقع تكمن في الوضوح والتميز. والحال أن نيتشه استشكل هذا الوضوح المدعى: أما لنا أن نتبين في الادعاء القائل إن طبيعة الأشياء تتواءم مع ذهننا؟ وماذا لو كان الأمر بخلاف ذلك؟ وماذا لو كانت الفرضية التي تكسب ذهننا أعلى إحساس بالقوة والسلامة هي التي يفضلها ويقدرها ويعدها حقيقية؟ أَوَليس الذهن يجعل من ملكته ومقدرته الحرة القوية معيار القيمة العليا، ومن ثمة معيار الحق؟ فالحق بالنسبة إلى الإحساس هو ما يثير الحساسية؛ أي ما يثير «الأنا»، وبالنسبة إلى الفكر هو ما يعطيه أكبر إحساس بالقوة، وبالنسبة إلى حواسّ اللمس والرؤية والسمع هو ما يقدم أكبر قوة مقاومة. وبهذا يتضح أن الموضوع الذي يستحق من لدنّا أكبر نشاط هو

---

(١٣٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 165, para. 10.

(١٣١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 75, para. 9 [130].

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧، الفقرة ١١ [٨٤].

(١٣٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 47, para. 108.

الذي نعتبره حقاً؛ أي أمراً واقعاً. فالإحساس بالقوة والصراع والمقاومة هو الذي يقنعنا بأن ثمة شيئاً نقاومه[١٣٤].

ولا ينفصل نقد العقل والعاقلية عند نيتشه عن إبراز تعدد «أنحاء العاقليات» و«أشكال الفهم». إذ ثمة من العاقليات والفهميات بقدر ما ثمة من الموجودات. ولكل عاقلية ـ بما فيها العاقلية الإنسية ـ نظيمة قوانينها التي تصير لها مستحيلاً تمثل نظيمة قوانين أخرى. ويستحيل على الإنسان أن تكون له الخبرة بكل أنحاء العاقليات هذه؛ ومن ثمة تستحيل عليه العودة إلى أصل العاقلية. إن ظاهرة العاقلية العامة مجهولة للإنسان غير معلومة، ونحن لا نتمثل منها إلا حالة خاصة، لا حق لنا في تعميمها. ومن جهة أخرى، ثمة من أنحاء فهم العالم قدر ما ثمة من العاقليات، كل واحدة تفرض قانونها على الأخريات، وكل واحدة لا تؤمن إلا بنفسها طلابة للاستقواء[١٣٥]. أكثر من هذا، ليست العاقليات متعددة بالنظر إلى الكائنات وحدها، بل إنها بالنظر إلى الكائن الواحد متعددة. فبحسب تعدد أعضاء العضوية الواحدة تتعدد العاقليات. فحقيقة الكائن أنه «عُقول» وما كان «عقلاً» واحداً فريداً. وهي «عقول» شأنها أن تتآمر على بعضها البعض التآمر. وحيثما اكتشف المرء الحياة، فإن ثمة لعبة مفاوضة بين مختلف «العاقليات» التي تسكن الجسد الواحد[١٣٦].

كما لا ينفصل نقد نيتشه للعقل عن تفنيد ادعاء العقل إنقاذ نفسه بنفسه بنقد نفسه؛ على نحو ما رامه كانط. ذلك أن العقل أداة ليس بمكنتها أن تنقد قيمتها العملية بنفسها، ولا أن تحد حدودها بذاتها، أو تعمد إلى تبيان طريقة انبنائها بأمرها[١٣٧]، ولأن العقل لا يمكنه أن يقارن نفسه بعاقلية أخرى قائمة، وذلك لأنه لنقد العاقلية يلزم أن تكون ثمة كائنات أخرى مالكة لمعرفة مطلقة لا تبقى سجينة منظوراتها[١٣٨]. كيف للأداة أن تنتقد نفسها إذا لم تكن لها سوى نفسها للقيام بهذا العمل[١٣٩]؟ والأمر بهذا أشبه ما يكون بأن نطلب من المعدة أن تهضم نفسها! ومن ثمة، فإن نيتشه اعتبر أن ما من مسلك يسعى

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣، الفقرة ١١٩.
(١٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣١، الفقرة ٣٠٧.
(١٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٧، الفقرة ٢٦٩.
(١٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠، الفقرة ١٨٦.
(١٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠، الفقرة ١٨٧
(١٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠، الفقرة ١٨٨.

إلى جعل العقل يفكر في ذاته وينعكس على نفسه، متأملاً ناقداً، إلا وكان مسلكاً عقيماً غير مجد. وبالضد، اتخذ نيتشه من الجسد نبراساً وهادياً. فللجسد عاقليته التي لا يدركها العقل؛ نعني «النوازع» و«الحاجات» و«الأهواء» التي يوصد العقل دونها بابه(١٤٠).

لهذه الأسباب مجتمعة، عمد نيتشه إلى بناء جنيالوجيا للعقل. وكم أمِل في أن يكتب في يوم من الأيام «تاريخ تشكل الفكر»(١٤١)، أو ما سماه «تاريخ أصول الفكر»(١٤٢). ولقد وجد أن ما من سبيل لذلك سوى تحليل آليات «التعقيل». وقد وُجد هذا التحليل منبثاً في تضاعيف مؤلفاته. وعنده أن أفعال التعقيل الأساسية اثنان. **أولهما**؛ آلية «التسمية» وقرينتها آلية «التجريد» ـ أي آلية بناء «المفهوم». وهنا نبه نيتشه على دور اللغة؛ أي على ما أسماه «فلسفة اللغة» ـ والاصطلاح لنيتشه ـ محاولاً، منذ البدء، إنشاء «فلسفة لغة جديدة»(١٤٣)، شأنها أن تقف على مفترضات فلسفة اللغة الشائعة التي على أساسها بني النظر العقلي بأكمله. **وثانيهما**؛ آلية «التسوية» و«التعليل» و«التسويغ». وهنا نبه نيتشه على دور المنطق، أو بالأحرى نبه على دور «فلسفة المنطق» الشائعة ـ والاصطلاح من عنده ـ عاملاً على مواجهتها بأضدادها؛ نعني مواجهة الضرورة بالصدفة والغائية بالبراءة والسببية بالعود الأبدي.

هب أن امرءاً ادعى أن لا وجود للحقيقة ولا للضرورة، ولا وجود للعلة ولا للذات، ولا وجود للموضوع(١٤٤)، ولا وجود للتماثل أو التسوية، ولا وجود للتناقض والمتناقضات(١٤٥)؛ بل ذهب إلى حد القول: «لو أن البشرية تصرفت فعلاً بحسب مقتضى العقل؛ أي بحسب مقتضى ما فكرت فيه وعلمته، لكانت هلكت منذ زمن بعيد»(١٤٦)، وإلى حد اعتبار أن: «العقل البشري ليس عاقلاً بما فيه الكفاية»، فما هو بالحكيم العاقل على التمام والكمال في كل وقت. وما يصدق على عقل الفرد يصدق على الكل، فلا وجود لعقل كوني، أو

---

(١٤٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 294, para. 26 [432].

(١٤١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 44, para. 18.

(١٤٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 44, para. 99.

(١٤٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 341, para. 8 [52].

(١٤٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 70, para. 159 and p. 85, para. 149, p. 85.

(١٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠، الفقرة ١٥٩.

(١٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٥، الفقرة ٣١٥.

لأساس عقلي للكون[147]، وأن «شأن اللغة أنها تنهض على أساس غير عقلي»، وأن «شأن المنطق أنه يقوم على أساس غير منطقي»[148]؛ بل ذهب إلى حد التساؤل: «كيف أتى العقل إلى العالم؟»، وكان جوابه: تسرب بطريقة غير عقلية؛ أي بالصدفة[149]. بل إن من مفارقات العقل أن ينقلب ضد نفسه ليقذع في أمره، مثله في ذلك كمثل القرد الذي لم يجد ما يقضمه فطها ذيله. ذاك هو المثال النسكي الذي ينظر إلى أمور لا ينكرها أي عاقل؛ مثل الجسم والألم والتعدد والتواجه بين الذات والموضوع، بما هي أوهام وأخطاء فينكر الإيمان بالذات وينفي الواقع ويريد الانتصار على الحواس وعلى البداهة. وإنه لفعل عنف وقساوة ضد العقل: لذة تجد ذروتها عندما يشعر العقل، وقد حقر ذاته وانقلب للتهكم من نفسه، بأنه توجد مملكة للحقيقة والوجود. ولكنه منها مطرود! وهي المفارقة التي وجدت لها مثيلاً في إقرار كانط بأن الأشياء معقولة، غير أن عقلنا لا يدركها، مؤلباً بذلك العقل ضد العقل، محرضاً إياه على الطعن في نفسه[150]. وبعد، إن شخصاً يقول بما قال به نيتشه، ويستشكل العقل، ليعتقد الناس أنه خلع ربقة العاقلية ـ ذاك كان نيتشه بالذات، وذاك نقده للعقل. هو ذا الرجل.

لكم أعجب نيتشه ما قاله المصريون القدامى عن اليونانيين من أنهم شعب من الأطفال. إذ ما أعجبه رشد المصريين المفترض، وإنما طفولة اليونان البريئة شدهته. ولكم ردد قول المفكر والشاعر الألماني شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) بأن معقولية الراشد ـ الإنسان العاقل ـ لمن صنف المعقولية التي لا ترى بعض الأشياء التي يراها الطفل، ولا تسمع بعض الأمور التي يسمعها الصبيان ـ وهي الأشياء الهامة بالذات. فمن شأن حس الإنسان السليم أن يكون أفسد من سلامة حس الطفل ـ وهي أسذج من السذاجة نفسها[151]. وما لم يسمعه المحدثون من

(١٤٧) Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, bibliothèque médiations; 128 (Paris: Denoël; Gonthier, 1979), p. 9, para. 2.

(١٤٨) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 141, para. 111.

(١٤٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 135, para. 123.

(١٥٠) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), p. 140, para. 12.

(١٥١) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 122.

قدماء فلاسفة اليونان ولا استساغوه، هو نظرتهم إلى العالم. وكم امتدح نيتشه تصور هرقليطس للكون ـ التصور الموسوم باللاعقلاني واللامنطقي بسبب من غموضه ـ في مناسبات عديدة، ولا سيما أن هذا التصور ذهب إلى حد مقارنة قوة العالم الخلاقة بلعب طفل يجمع الحجارة جمع الصدفة، ويراكم لعبة من الرمال سرعان ما يدمرها[١٥٢]. ورؤية الأطفال لا الراشدين هذه هي رؤية الآلهة الإغريقية نفسها التي كان لها شرف أن أدركت العالم في استمراريته؛ أي في عدم احتكامها إلى منطق منع التناقض. فهذه الآلهة كانت ترى أن «من شأن كل ما يميل لأن يناقض نفسه أن يصب داخل تناغم لا تراه في الواقع عين الرجل العادي، ولكن بإمكان من يقترب من الإله المتأمل، مثل هرقليطس، أن يدركه. فوحدها في العالم لعبة الفنان والطفل تعرف الصيرورة والموت، تبني وتهدم، بدون أي اتهام أخلاقي، وداخل براءة دائمة العافية. وهكذا تلعب النار الحية أبداً، مثل الطفل والفنان، وهكذا يبني ويهدم بكل براءة. . . إن النار بتحولها إلى تراب وماء، تكدس، مثل الطفل، أكواماً من الرمل على شاطئ البحر، إنها تكدس وتهدم. . . مثلها في ذلك مثل الطفل يرمي لعبته للحظة، ولكنه ما يلبث أن يلتقطها منساقاً وراء نزوته البريئة. ولكنه حين يبني، فإنه يجمع ويلعب ويؤطر بمنطق معين؛ أي حسب تنضيدات داخلية محكمة»[١٥٣]

وحتى اعتبر هم القدماء من أمثال هرقليطس وأنكساغوراس العقل، فإن المفكر الأول بقي بارداً وغير حساس ومحتقراً لذلك الصنف من التفكير الذي يعتمد على المفاهيم والتأويلات المنطقية؛ أي الأنظار العقلية، معولاً على «الحدس» بدل «العقل»، معلناً عن حقائق مضادة للعقل؛ مثل أن الشيء يضم في ذاته ضديده، وذاك إلى حد أن اتهمه أرسطو بارتكاب الجريمة الكبرى ضد محكمة العقل وبالإذناب في حق التناقض، مؤكداً أن الواحد متعدد في الآن ذاته، جاعلاً من العالم لعبة زوس أو قل: ملاعبة النار لنفسها، مخالفاً بذلك مقتضى حكمة العقل المزعومة[١٥٤]. أكثر من هذا، أكد ذاك المفكر فكرة

---

(١٥٢) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 161, para. 24.

(١٥٣) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 36, para.7, and

فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب سهيل القش؛ تقديم ميشال فوكو، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٦١ (بتصرف).

(١٥٤) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, pp. 33-34, para. 6.

«العود الأبدي للعالم»، بما جعله يفسد على العقل خطيته وغائيته، مؤكداً على تعدد العوامل الناشئة الفانية بما صار العالم معه لعبة جميلة، مثبتاً أن الإنسان ما كان كائناً عاقلاً وإنما هو كائن غير عاقل، وأنه ليس ملزماً بمعرفة اللوغوس لمجرد كونه إنساناً[155]. وهذا أنكساغوراس تحدث عن العقل الكوني ـ «النوس» ـ مؤكداً أنه في البدء كان كل أمر مختلطاً، ثم جاء النوس فنظم كل شيء. ولئن أظهر الفيلسوف أنه كان الصاحي بين قوم سكارى، فإن في أساس هذا العقل أسكن اللاعقل ذاته[156]. فهذا العقل الذي حرك العالم وأداره، لم يحركه لعلة ولا لغاية. وإن فعله لهو عدم الجد بذاته؛ أي هو اللعب. وإن عقلاً هذا شأنه لهو فنان لا حكيم. وما صيرورة العالم هنا بالصيرورة الأخلاقية ـ ذات النية والقصد والغاية والنهاية ـ وإنما هي صيرورة فنية تجب مع كل هذه المفاهيم العقلانية[157].

إنما سقراط هو الذي حاول تعقيل الشأن الجميل. وما اجتهاد يوريبيدس إلا تطبيق للنزعة السقراطية الجمالية التي شعارها: «لكي يكون الأمر جميلاً، فإنه يلزم أن يكون عاقلاً»[158]. ذاك كان مرسوم موت رؤيا العالم التراجيدية. إن سقراط هو منشئ «عقلانية مريبة أورثت الأجساد والأرواح الشؤم»[159]. فهذا «المنطقي المستبد»[160] اعتقد بكل ما أوتي من قوة حجاج أن الفكر، بقيادة من مبدأ السببية، له المكنة على النزول إلى آخر مهاوي معاقل الوجود ومستكنات الكينونة، وأن الفكر ليس قادراً على معرفة الوجود فحسب، بل على تقويمه أيضاً قادر. تلك كونية علمية نشرت أخطبوط فكرها المنطقي على الكون بأكمله، وطلبت لنفسها السيادة والسيطرة. لقد أراد سقراط أن يتحرر من الخوف من الموت، وذلك لا بالاسترسال إليه، وإنما بتوسل استدلالات عقلية منطقية تستخف من وطأة جزعه؛ أي أنه أراد أن يذهب روعة الموت بالحجج العقلية[161]. لقد اعتبر أن كل إنسان مطالب بأن يهب الوجود معنى

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٧، الفقرة ٧.

(١٥٦) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 89, para. 12.

(١٥٧) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 70, para. 19.

(١٥٨) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 86-87, para. 12.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٠، الفقرة ١٣.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٨، الفقرة ١٤.

(١٦١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 278, para. 7 [96].

عقلياً منطقياً مفهوماً؛ أي أن يمنح الوجود تبريراً منطقياً[١٦٢]. كما طالب هو بالعيش، بل الموت، وفق نازع المعرفة العقلية؛ وذلك ليضاد بهذا النازع النوازع التي صارت تحيا حياة الفوضى وتصارع بعضها البعض. لقد تعصب تعصباً ساذجاً للعقل ضد النازع، متبعاً في الآن نفسه ما حاربه؛ نعني النوازع الخلقية، معتقداً أنها صادرة عن العقل[١٦٣]. لقد نصب سقراط العقل طاغية على الرقاب. وجعل للعقل مهمة تخليصية قيامية: تحرير الناس. وإنه لمنشئ أسطورة «العقل المحرر» التي مدارها على التسوية بين العقل والفضيلة والسعادة؛ ومن ثمة على ادعاء تحقيق الحرية. ولو تؤمل فعله هذا، لأظهر أنه لم يكن فعلاً ينمّ عن الحرية، وإنما كان سقراط ومرضاه، وقد أضناهم المرض، قد وجدوا في العقل آخر الدواء.

إن ما جعل الفكر اليوناني بأكمله يتهافت على العقل، إنما وشى ببؤس شديد وتعاسة عامة: كان الخطر محدقاً بالحياة اليونانية، ولم يكن ثمة من مخرج سوى الغرق أو الارتماء اللاعقلاني في أحضان العقل. كان المطلوب الوقوف ضد الأهواء الليلية الظلامية، وذلك بتوسل نور العقل وما يقتضيه من حكمة واحتراس ودقة وبينة. فكل تنازل للأهواء وللاوعي عد أمراً مسفاً بالإنسان محطاً من شأنه مزرياً به[١٦٤]. لقد تشبث سقراط بمبدأ «العقل بأي ثمن كان» ومهما كلف الثمن؛ أي أنه أصر على نشدان الحياة الواضحة الباردة المحتاطة الواعية المجردة من النوازع المصارعة لها... وإنها للمرض بعينه[١٦٥]. وبالجملة، اسم سقراط دل لوحده على الاحتكام إلى مبدأ «المعقولية» ضد مبدأ «النازعية»؛ أي الإصرار على المعقولية مهما كلف الثمن؛ يعني مهما شكلت من قوة ناسفة للحياة[١٦٦].

والحال أن الآلة الرهيبة التي استند إليها سقراط في تعقيله كانت هي الجدل بما قام عليه من بناء الحجج وعرضها، بينما كان القدماء قبله يرتابون من أمر الجدل، جاعلين تقليد الأسلاف نبراسهم. وارتيابهم فيه إنما أورثهم إياه اعتبارهم أن حقيقة الجدل أنه تشكيك. إذ ما كان طلب إظهار البرهان على

(١٦٢) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 102, para. 15.

(١٦٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 159, para. 34 [36].

(١٦٤) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, pp. 85-86, para. 9 - 10.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٧، الفقرة ١١.

(١٦٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 140, para. 1.

الشيء يعني أمراً ما سوى زرع بذور الشك فيه، علماً أن الناس المخلصين لا يتقدمون بأفكارهم والحجج بين أيديهم، وأنه لمن العار أن يتكلم الإنسان وأصابعه تلوح في الهواء، حاكية بذلك لسان حجاجاته. كلا، ما كان الأمر المبرهن عليه بالأمر القيم، وإنما الشأن بالضد. وإن الجدل ليس يمكن أن يستعمل إلا بوصفه أداة دفاعية. إذ يلزم أن يكون المرء شاهداً على حال شقوة حتى يعمل الحجة والجدل بساطاً لما يريد وعرضة له. **فحقيقة الجدل أنه أداة** طغيان من شأنها الزراية بالخصم والهزء به. وحتى في حال قبول حجة المناقض، فليس ذلك إلا لترك فرصة له كي يقنعنا أنه ليس بليداً. أَلَا كم يخفي اللجوء إلى الأساليب الحجاجية من مخيلة(١٦٧)!

والحال أن أفلاطون لم يعمل إلا على أن قفّى على أثر أستاذه. أَوَليس أفاد منه افتتانه بفكرة «المفهوم» حد تأليهه(١٦٨)؟ كما أفاد منه فصله النوازع عن حياة المدينة وعن الصراع والقيم العسكرية والفن والجمال والأسرار والاعتقاد في تراث الأجداد والأسلاف، ناكراً بذلك على الأرستقراطية الإغريقية عوائدها، مقحماً الجدل في صلب سير الحياة اليومية(١٦٩). ولئن كان الأستاذ قد عمل على محاربة النازع بتوسل العقل ـ فكان أن أخطأ في ذلك لأنه ذهب ضحية سذاجته ومكر النازع الخلقي به ـ فإن التلميذ فعل الفعل نفسه، بل إنه سوى بين العقل والنازع، وجعل من اثنينيتهما أمراً واحداً(١٧٠). فالجدل والإيمان بالعقل يقومان على الآراء المسبقة الاعتباطية الأخلاقية ذاتها، وبالنسبة إلى أفلاطون ما نحن إلا قدامى سكان عالم عقلي هو عالم الخير الذي سبيله الجدل الإلهي المتخلق عن الخير المؤدي إليه(١٧١).

وفي العصر الوسيط عملت الكنسية على إتمام دورة الدائرة، معلنة أن الشك خطيئة، محاربة بذلك كل محاولة لتسويغ الإيمان والتفكير في أصله، طالبة العمى والتوهان اللذين غرق فيهما العقل(١٧٢). وعلى مشارف نهاية

---

(١٦٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 29-30, para. 70.

(١٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩ ـ ٣٠، الفقرة ٧٠.

(١٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١، الفقرة ٣١.

(١٧٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 159, para. 34 [36].

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١١٤، الفقرة ٢ [٩٣]، و Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 47-48, para. 109.

(١٧٢) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 96, para. 89.

العصر الوسيط حاول عالم اللاهوت بيير أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢) إدخال العقل إلى سلطة الكنسية، وانتهى أخيراً ديكارت إلى اكتشاف أن كل سلطة توجد أساساً في العقل. إذ إن «أبا العقلانية» هذا ما كان ليقر لأي أمر بالسلطة اللهم إلا أمر العقل(١٧٣). وعلى الضد من ذلك حاول باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) تجاوز العقل التجاوز الذاتي لصالح الإيمان المسيحي(١٧٤).

والحال أن أبا الحداثة بالنيابة (ديكارت)، مقارنة مع أبي الحداثة بالتسمية (سقراط)، لم يعمل إلا على إحياء المنزع العقلاني القدامي. فقد بنى المعرفة على صدقية الإله. فالله عنده هو ضامن التوافق بين العقل والعالم. وكأن مفاهيمنا العقلية ورثناها عن وجود سابق متعال. بهذا أظهرت النزعة الديكارتية ـ والحداثة التي بنيت عليها ـ أنها إحياء للفلسفة الأفلاطونية(١٧٥). وما لزم عن مذهب الحداثي ديكارت هو ربط الوجود إلى عجلة الفكر وإدارته عليه؛ نعني «تعقيل الوجود». فالعهد الحداثي بهذا عهد الثقة بالعقل. إذ الثقة في الوجود مناطة عنده بالثقة في العقل. وهي ثقة خلقية، على التحقيق، مدارها ألا إمكان لوجود أمر ما ما لم يكن أمراً يقبل النظر العقلي فيه، وتسويغها أن من شأن الله أنه «يضمن» التناسب بين الشيء وفكرتنا عنه. وهو التناسب الذي ما فتئت التجربة تفنده، لكنه بما صار لنا معتقداً ما فتئنا نؤمن به حتى صار لنا عادة منشئية. والمتحصل عن هذا، أن الايمان الحداثي بالعقل إيمان نهض على أساس ديني. ولم يعمل القرن الذي تلا قرن ديكارت ـ القرن الثامن عشر ـ إلا على السير على هدى هذا الأساس، وإن كان الظاهر منه نقضه. ولقد تعدى هذا القرن سابقه، وذلك بأنه لم يعد مجرد إيمان بالعقل الإيمان الديني، بل صار الإيقان به. أكثر من هذا، نهض القرن الثامن عشر بأكمله على أساس من «الرهبة من العقل»(١٧٦)، لا بمعنى الاحتماء منه، بل بمعنى التأمر به. وإن الفكرتين الخطيرتين اللتين أورثهما هذا القرن لهما: أولاً؛ إن الذات العاقلة هي التي تخلق العالم. وثانياً؛ إن العقل هو الذي يخلق المجتمع. والحال أن هاتين الفكرتين كان وزرهما ثقيلاً: الثورة الفرنسية والفلسفة الكانطية، أو قل ممارسة العقل الثوري وثورة العقل العملي. وإن

---

(١٧٣) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 148, para. 191.

(١٧٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 159, para. 34 [35].

(١٧٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 47, para. 108, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 114, para. 2 [93].

(١٧٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 301-302, para. 92.

العقلانية والثورة لحليفتان، بل إن الثورة تطبيق لاندفاع العقلانية[١٧٧].

غير أن نيتشه لاحظ أن القرن التاسع عشر، وعلى الضد من سابقه، شهد على مكنة «المفكرين الأحرار» من التحرر من رهبة العقل هذه التي شكلت شبح القرن السابق المروع المخيف، وأن الناس صار بمكنتهم أن يصيروا من جديد لاعقلانيين وشاعريين ومجازفين، فما عادوا يرهبون الأمر المضحك، ولا الشأن المحال، وما عادوا يخافون من الأمر المضاد للعقل والعاقلية[١٧٨]. ولعله ليس يمكن فهم فلسفة النصف الأول من القرن التاسع عشر إلا في ضوء ردة الفعل ضد عقلانية التنوير. فالفلاسفة الألمان - من كانط إلى شوبنهاور - والأدباء من الألمان بخاصة، حاولوا العودة إلى التأمل الفكري في شكله البدائي الأول، عاملين على إحياء ضرب من التفلسف سابق على العلم، كما عمل المؤرخون والرومانسيون الألمان على إحياء أحاسيس بدائية قديمة؛ منها المسيحية والروح الشعبية وأساطير الأولين واللغة الشعبية والروح الوسطوية والزهد الشرقي والمنزع الهندوسي. . . كما عمل العلماء الألمان على مقاومة روح نيوتن وفولتير، وحاولوا - شأن غوته وشوبنهاور - إحياء فكرة «الطبيعة»: إن إحياء تأليه أو إحياء شيطنة. . . وبالجملة، استعيض عن «عبادة العقل» الذي ورثها القرن من سلفه بمبدأ «عبادة الوجدان» الذي أسهم في إنشاء معبده الموسيقيون بما كانوا فناني الأمر غير المرئي والحالم والأسطوري والحنيني. . .[١٧٩].

غير أن العقلانية كانت تنيّناً بألف رأس ورأس؛ إذ سرعان ما هي عاودت الظهور عند هيغل وتلامذته، لا سيما منهم دافيد شتراوس. وقد قام هذا المذهب على تأليه العقل. والحال أن الناظر في هذه العقلانية يتبدى له أساسها غير العقلاني: «إن التعلق بالعقل الكوني لهو تعلق المؤمن بدينه التعلق غير المعقول؛ مثله في ذلك كمثل حماة التأكيد على أن الواحد [الله] يساوي ثلاثة [الأقانيم الثلاثة]: حقيقته أنه ضرب من الإيمان الديني»[١٨٠]. وفي هذا

---

(١٧٧) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, pp. 133-134, para. 221.

(١٧٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 301-302, para. 92.

(١٧٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, pp. 201-202, para. 197.

(١٨٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, pp. 336-337, para. 27 [41].

انكشاف للاعقل إذ يسكن في أعلى صنوف العقلانية التي تسعى إلى رد كل أمر إلى العقل وإدارتها عليه[١٨١].

الحق أن جنيالوجيا العقل هذه بمكنتها أن تبين عن أن مذهب «تأليه العقل» هذا إنما نهض على أساس من الإيمان بميثولوجيات ثلاث: «ميثولوجيا اللغة»، و«ميثولوجيا المنطق»، و«ميثولوجيا العلية». وقد سعى نيتشه إلى تفكيكها، فلننظر فيها واحدة واحدة.

عادة ما وصف نيتشه العقل بأنه «ميتافيزيقا اللغة»؛ بمعنى أنه بدءاً من نواميس اللغة وضوابطها (النحو) تم إنزال قوانين على العقل إنزالاً؛ مثل أن ثمة «فعلاً» و«فاعلاً»، وأنه لا بد لذاك من هذا... وفي النحو تظهر على الدوام حركات فاعلة وأشياء متصرفة؛ مما أوحى بفكرة «الإرادة» بما هي العلة عامة، وأفضى إلى الإيمان بمبدأ «الأنا» بما هي وجود، أو قل: «جوهر»... ولئن علمنا أنه «لا يمكننا أن نفكر إلا داخل أشكال اللغة»، وأنه «ما إن نتوقف عن استعمال اللغة حتى نكف عن التفكير»، فإن ما لم نعلمه أن ثمة أثراً بيناً للغة على الفكر. فمثلما انقسمت اللغة ـ من الجهة النحوية ـ إلى «فاعل» و«صفة»، تأثر التفكير بهذه المقولات النحوية[١٨٢]. فلئن حق أن لا تفكير من غير لغة، وأننا لا محالة مفكرون بتوسل الكلمات، فإن ما لم يتبين أبداً أن اللغة مبنية على أشد الآراء الاعتباطية سذاجة، وأن التفكير العقلي تفكير شأنه أنه يتبع خطاطة ورسماً لا يمكنه دفعه ولا رفضه أو التخلص منه[١٨٣]. ولهذا، فإنه لا غرابة أن يهزأ نيتشه من شدة إيمان الفلاسفة بالنحو حد القدسية، وما ترتب عن هذا الإيقان الميثولوجي من غياب الاسترابة في أمره، بقوله: «وحدها مؤدبات الصبية ما زلن يؤمنَّ اليوم بالنحو كما لو كان حقيقة أبدية (Veritas aeterna). ومن ثمة، ما زلن يؤمنَّ، [تبعاً لوهمي الإيقان هذا]، بالفاعل والصفة والمفعول (...)»[١٨٤]، كما قال: «أخشى ألا نتمكن من التخلص من فكرة الإله ما دمنا لا نزال نؤمن بالنحو إيماناً»[١٨٥].

---

(١٨١) «Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, cinquième conférence,» dans: Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 158.

(١٨٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 45-46, para. 102.

(١٨٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 195, para. 5 [22].

(١٨٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 61-62, para. 141.

(١٨٥) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 92, para. 5.

فهذا العقل المعتد بنفسه، إن فُحص أمره، ظهر أنه إنما هو ذاهب ضحية أشباح وأوهام(١٨٦). ولعل شبح الأشباح هذه يكمن في «الكيانات» التي تنشئها اللغة والمنطق إنشاء؛ من «فاعل» و«مفعول» و«جوهر» و«عرض». . . ثم إنه لما قامت اللغة على مبدأ «الانفصال» ـ الكلمات ـ فقد تصور العقل الوقائع منفصلة عن بعضها البعض، وعبّر عن الحاجة إلى ملء ذلك الفراغ، فكان أن هو توسل إلى فكرة «الإرادة»، بينما الواقع يشهد على تيار مستمر ومنسجم وغير منقسم أو منفصل. . .وإن الكلمات لتفضي بنا إلى تبسيط وتفريد الأشياء وتصورها منعزلة قائمة بذاتها منفصلة. ففي اللغة تسكن ميثولوجيا رهيبة. إذ ما إن يتم الكلام حتى تنبعث هي من جديد، وذلك مهما اتخذنا من احتياطات(١٨٧). أكثر من هذا، لقد «أقنم» الإنسان اللغة إذ وضع فيها، إلى جانب العالم الآخر، عالماً من إنشاء بنات أفكاره؛ أي مكاناً اعتبره من الصلابة بمكان بحيث يمكنه الاستناد إليه ليخرج بقية العالم من حواشيه ويبسط عليه سيادته. لقد اعتقد الإنسان في مفاهيم الأشياء وأسمائها لمدة طويلة وكأنها حقائق أبدية (aeternae veritates)، معتقداً بذلك أنه أشرف من الحيوان، وأنه من شأنه أن يملك في اللغة معرفة العالم. ولم يكن «فنان الفعل» هذا من التواضع بالقدر الذي يجعله يقر أنه إنما نسب تسميات إلى الأشياء، وما عرفها حق معرفتها، ولا ملك علمها بأحق العلم. وإنه لأشاع غلطة كبرى بفعل إيمانه باللغة. وإن العقل لقام على هذا الإيقان(١٨٨).

والحال أن عدتنا الميتافيزيقية المترسخة في أذهاننا لهي اللغة ومقولاتها النحوية ـ الميتافيزيقية. لقد ترسبت الميتافيزيقا في العبارة حتى صارت لها قرينة وبها واحدة، ولدرجة أنه صار التوقف عن التزود بعدة الميتافيزيقا اللغوية توقفاً عن التفكير ذاته. وإن المفاهيم الأساسية ومقولات العقل لتنتمي بالطبع إلى إمبراطورية اليقينيان الميتافيزيقية(١٨٩). ومن ثمة اعتقد الفلاسفة في العقل كما لو كان قطعة من العالم الميتافيزيقي ذاته. وليس أشهر مثال

---

(١٨٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 245, para. 5 [100].

(١٨٧) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, p. 17, para. 11.

(١٨٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, p. 35, para. 11.

(١٨٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 43, para. 97, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 237, para. 6 [13].

للاستدلال به من مثال الكوجيطو (Cogito). إن اللفظة مفردة والمعنى معقد؛ إذ ثمة في المفردة أمور ثلاثة: **أولها**؛ هناك «شيء» ما يفكر. **وثانيها**؛ أعتقد أني أنا الذي أفكر. **وثالثها**؛ حتى لو كانت المسألة الثانية غير يقينية، ما دامت هي مسألة اعتقاد، فإن الأولى تنهض بدورها على اعتقاد: «إن ثمة شيئاً يفكر»، يتضمن هو الآخر اعتقاداً هو أن «التفكير» نشاط (فعل) يلزم أن نتصور له فاعلاً، وذلك حتى ولو كان «شيئاً ما» مجهولاً غير معلوم. غير أن هذا الاعتقاد أساسه الاعتقاد في النحو؛ أي افتراض «أشياء» و«أفعال» من شأن هذه الأشياء أن تقوم بها(١٩٠). ولقد ذهب ديكارت ضحية وضعه «أنا» قبل «أفكر» في قوله: «أنا أفكر»، بينما «الفكر»، على التحقيق، هو ما يصنع هذه «الأنا» ويقذف بها، بل لربما كان الفكر هذا شرط إنشاء الذات والموضوع معاً والجوهر والمادة. . .(١٩١) فالقول: بما أن ثمة «تفكيراً»، فإن ثمة «شيئاً ما» يفكر، إنما هو إرث لعادتنا النحوية المنشئية التي تلزمنا إلزاماً لاواعياً بأن نفترض للفعل، أنى كان شأنه ومهما كان متعلقه، فاعلاً(١٩٢). وإنه ليستحيل على الإنسان التخلص من هذه الذخيرة أو العدة الميتافيزيقية التي تستقر في مستكنات اللغة؛ إذ ما إن يحاول الاستغناء عن هذه العدة حتى يتوقف عن التفكير ذاته. والشيء نفسه ينطبق بالأحرى على الفلاسفة واستنادهم في أنظارهم إلى الإيمان بمفاهيم أساسية ومقولات عقلية تشكل يقينيات ميتافيزيقية لا خلاص منها ولا انفكاك عنها(١٩٣).

غريب حقاً أمر صلة الفلاسفة بالمفاهيم: إذ بقدر ما تحصلت لهم الثقة بالمفاهيم، تخلقت في أذهانهم الريبة من الحواس. وما علموا أن المفاهيم تورث الوراثة. فهي موروثة عن أسلاف في أزمنة لفها غموض ما في الأذهان لاضطراب ما في الأعيان. وإن كل فيلسوف لفرح بما لديه من المفاهيم كما لو كانت هبة مقدسة سليلة عالم معجز. لكن، ها قد تبين أن المفاهيم إنما هي تركة أسلافنا البلهاء منهم والنبهاء. والحال أن هذه التقوى، المليئة بالقداسة اتجاه ما وجد قبلنا، لربما تعود إلى العنصر الأخلاقي الذي تحكم في المعرفة؛ أي واجب احترام السلف. ولذلك، فإن ضرورة الضرورات اليوم هي إبداء

(١٩٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 43, para. 98.

(١٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١، الفقرة ١٤١.

(١٩٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤، الفقرة ١٤٧.

(١٩٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 237, para. 6 [13].

الريبة نحو كل المفاهيم التقليدية[١٩٤]. ولهذا يعيب نيتشه على الفلاسفة غياب أدنى ريبة في المفاهيم من شأنها أن تدفع إلى إعمال النقد فيها أو التأصيل لها ببيان مَنشإها وحدودها؛ أي النظر في «تاريخ أصول الفكر»[١٩٥].

وقد نبه نيتشه غير ما مرة إلى خطر المفاهيم التي هي كأسنان التنين تتولد عنها مثيلتها، محذراً من مرض الكلمات في ذوات جيله بحيث صار هذا الجيل «مصنعاً للكلمات والمفاهيم المفتقدة الحياة». وتلك هي ما يدعوها نيتشه «فلسفة المفاهيم الرمادية». والحق أن فقه اللغة وتاريخها علّمانا اعتبار جميع المفاهيم بما هي مفاهيم صائرة، وأن الكثير منها ما زال في صيرورة، وذلك لدرجة أن أكثر المفاهيم عمومية، بما هي أشدها خطأ، لزم أن تكون أكثرها قدماً؛ شأن «الوجود» و«الجوهر» و«المطلق» و«الهوية» و«الشيء». . . لقد ابتدع الفكر دفعة واحدة هذه الخطاطات والرسوم والرقوم، والتي إذ تبدو مطابقة لعالم الصيرورة، فإنها تناقضه المناقضة الجوهرية؛ وذلك في عهد تشاغل الوعي الناشئ وغفلته. وهو الوعي الذي كان بدءاً أقل من وعي الحيوان. لكن شيئاً فشيئاً بفضل ازدياد دقة الحواس والنباهة والتطور الذي فرضه تعقد الحياة المتنامي، بدأت حالات «التماثل» تتوارى وتقل، بينما كان كل شيء يبدو للكائنات الدنيا متماثلاً متشابهاً ثابتاً مطلقاً محايداً حياداً أبدياً. شيئاً فشيئاً بدأ العالم يتعدد ويتنوع إذاً. لكن، لزمن طويل كانت صفة واحدة ـ اللون مثلاً ـ تكفي لتجعل من هذا الشيء مثيلاً للآخر. ولم يتم الإقرار بتعدد صفات الشيء الواحد المتمايزة إلا بجهد جهيد ولزمن طويل[١٩٦].

وما قيل عن «اللغة» ينطبق بالأولى على «المنطق»، فإن فيه ترقد ميثولوجيا رهيبة. ولا غرابة في ذلك؛ فليس النظر المنطقي بالنظر العاقل الحر الذي ادعاه أهله وبحاثه ونظاره، وإنما ديدنه أن يقع تحت عبودية اللغة واستتباعها. ولما تبين أن من شأن اللغة أن تتضمن من العناصر غير المنطقية الشيء الكثير، بل تنهض على ضرب من اللامنطق ـ على نحو ما تشهد عليه المحسنات البلاغية التي تستند إليها اللغة والتي تعمل على تماهي ما لا يتماهى وتسوية ما لا يسوى بضرب من التخييل المجنح ـ فإن المفاهيم والأضرب والأشكال والصور

---

(١٩٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 37, para. 82.

(١٩٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤، الفقرة ٩٩.

(١٩٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨ ـ ٤٩، الفقرة ١١٢.

المنطقية ما كان من شأنها أن تسلم من أثر اللامنطق[١٩٧]. والحال أن المنطق ليس من الأمر المنطقي في شيء. فهو يقوم على مصادرات أبعد ما تكون هي عن الروح المنطقية. إذ لا يطابقها شيء في الواقع. إنْ هي إلا ضرب من التخييل والتوهيم تم تعقيله وتسويغه. ومن هذه المصادرات المصادرة على تساوي الأشياء وتماهيها، وعلى هوية الشيء مع نفسه في مختلف لحظات وجوده... وهي المصادرات التي كان من شأنها أن تنشر الاعتقاد بوجود عالم من الكائنات والعلائق المنطقية لا يمسه باطل، وهو «عالم حق» من شأن الاستئناس به أن يزري بعالمنا هذا[١٩٨]. كما كان من شأنها أن تنسينا أن أوليات المنطق ليست من الأمر الواقعي في شيء، وإنما هي حيل منهجية وتمحلات إجرائية وعاذرات وسيلية الشأن فيها أنها تعمل على إنشاء الواقع إنشاء، وذلك بالاستناد إلى ما تعالق من المفاهيم وتماسك وأخذ بعضه برقاب بعض وتوازن[١٩٩]. ذلك أنه بتوسل المنطق بساطاً اقتطعنا من الصيرورة أجزاء أعملنا فيها آليات «التسوية» و«التعظيم» و«التبسيط» حتى نجعلها مناسبة لمسيس حاجاتنا ونوازعنا. فلئن بدا لنا العالم منطقياً، فذلك لأننا نحن الذين صيرناه كذلك[٢٠٠]. وإننا إذ نحن مَنطَقنا العالم، فإننا رفعناه إلى مستوى «العالم الحق» ـ الذي هو على التحقيق «عالم ميتافيزيقي»؛ إذ «لا انطباق للمنطق إلا على كيانات وهمية أنشأناها نحن ولا منشأ لها بذاتها»، وهو إنشاء تيسيري تسهيلي تبسيطي ديدنه اجتباء المعادلة والصيغة والقانون واجتناب التعقيد والفوضى والصيرورة. أكثر من هذا، حقيقة المنطق أنه تدليس للواقع، وذلك بافتراض ما لا قيام له ولا كيان؛ عنينا افتراض «حالات» متماثلة متطابقة، وهو فرض إن حقق وشى بإنزال لأحوال حياتنا النفسية والاجتماعية على الأشياء. فكما إن الحياة الجمعية تفرض علينا ضرباً من الصدق، فكذلك صرنا نعتقد الصدق في الأشياء؛ أي أننا صرنا إلى الاعتقاد في إمكان مطابقة أحكامنا المنطقية للأشياء الواقعية[٢٠١].

---

(١٩٧) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 359, para. 29 [8].

(١٩٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 35-36, para. 11.

(١٩٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 51, para. 115.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩، الفقرة ١٣٥.

(٢٠١) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 225, para. 9 [177].

تحصل عن هذا، أن النظر المنطقي مرتهن بافتراض وجود حالات متماثلة. ولما كان لا وجود للتماثل في الواقع، فإن هذا استدعى تدليس الوقائع تدليساً، وذلك بحملها على أن تصير مثيلته. ومعنى هذا، أن النازع إلى المنطق ما كان من المنطق في شيء. فوراء النظر المنطقي تثوي ثمة سيادة نازع يستند إلى وسيلتين اثنتين: تزوير الوقائع، وفرض جهة النظر، ما يترتب عنه أن المنطق ما نشأ عن إرادة بلوغ الحق، وإنما هو بالضد تولد عن التدليس(٢٠٢). كيف يكون الأمر بخلاف ذلك والحال شاهد على أن وجود أشياء متماثلة على وجه التمام والكمال أمر مستحيل، وذلك بسبب من أنه يفترض نشوءاً متماثلاً على وجه الإطلاق لهذه الأشياء منذ الأزل وإلى الأبد(٢٠٣)؟

لهذه الاستشكالات مجتمعة، قام نيتشه بنقد المنطق. وهو نقد اتبع فيه المسالك التالية: **أولاً**؛ كشف عن مصادرات المنطق. **ثانياً**؛ أبان عن أحكام القيمة المتضمنة عفواً في المنطق؛ وذلك شأن التمثل بالقول: «الأمر اليقيني أفضل من الأمر غير اليقيني»، والاستناد إلى القول: «إن التفكير أعلى وظائف الإنسان وأشرفها». **ثالثاً**: قيام المنطق على منزع تفاؤلي الأصل نهض على إحساس المرء بالانتصار إثر ظفره بإعمال آلية «الاستنتاج» في بسط الأفكار ونضدها. مما كان من شأنه أن يرضى لديه نازع النظام والتبسيط. **رابعاً**؛ اعتماد عالِم المنطق ضرباً من النظر يجعله يقيم السياج للأشياء ويقسمها ويشقق القول فيها التشقيقات، معتقداً أن لسياجه هذا ولتقسيمه وتشقيقه حقيقة من الواقع(٢٠٤). **خامساً**؛ قيام الأحكام المنطقية على ضرب من «الآمر الأخلاقي»، وكأن لسان حالها يقول: «يلزمك أن تنسب الصفة كذا إلى الشيء كذا»، و«عليك ألا تثبت الصفة للشيء ونقيضها». مما يعني أن المنطق ليس الغرض منه تحقيق الحق، وإنما هو «**آمر**» يلزمنا بأن نعتقد أن ما نفكر فيه هو الحق ولا حق سواه(٢٠٥). **سادساً**؛ قام المنطق على براءة الاعتقاد في أن المفاهيم سهلة الملتمس قابلة للفهم، بل مبينة بذاتها عن ذاتها(٢٠٦). والحال أن لا قيام

(٢٠٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 53, para. 120.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥، الفقرة ١٢٦.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥، الفقرة ١٩٤.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١، الفقرة ١١٥.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص٤٤، الفقرة ٩٩.

للمنطق أو النظر المنطقي إلا على المصادرة التالية: إن قانون الذات العارفة الأساسي والأصلي يتمثل في الاعتقاد بأن ثمة ضرورة داخلية تدعونا إلى التعرف على كل موضوع كما هو في ذاته؛ أي في ماهيته المخصوصة، بما هو موضوع مطابق لذاته؛ ومن ثمة قائم بذاته قياماً ومماثل لنفسه مماثلة وثابت ثباتاً؛ أي باختصار، بما هو جوهر. والحال أن هذا القانون، المنعوت ها هنا بكونه «أصلياً»، له بدوره تاريخ: إذ سيظهر البحث في تاريخ تشكل الفكر يوماً ما أن الأصل فيه نشأته الأولى لدى العضويات الدنيا التي كانت تملك رؤية كانت من الضعف بحيث لم تسمح لها إلا برؤية التماثل في الأشياء، وأنها بعد ذلك صارت تميز تمييزاً أشد وضوحاً الشأن الملذ والأمر المؤلم؛ فكان أن تميزت لديها مختلف الجواهر تميزاً بالتدرج. غير أنها خصت الواحد منها بالصفة المميزة الوحيدة وخصت نفسها بصلتها بهذه الصفة. وإن الحكم المنطقي ليقوم أساساً على الإيمان حد الإيقان بالذات والصفة والمؤثر والأثر. فأول مراتب النظام المنطقي ـ الحكم المنطقي ـ وجوهره، بحسب شهادة أهل المنطق أنفسهم، إنما قيامه على الاعتقاد. لكن، إن أنت فتشت في الاعتقاد وجدت في أساسه الإحساس بالشأن الملذ والأمر المؤلم؛ أي وجدته ينهض على الذائقة الحسية. وإن الإحساس المتولد عن هذين الإحساسين لهو الحكم المنطقي كما يتبدى في صورته الأكثر بساطة. ذلك بما أننا كائنات عضوية منظمة، فإن ما يهمنا أصلاً في كل شيء شيء هو تعلق صلته بنا بمسألة «اللذة والألم»: إما نقبل عليه أو نعرض عنه، وإما نتخذ موقفاً ثالثاً هو موقف انعدام الإحساس، فيصير لنا كل شيء بدون أهمية، ولا نرى فيه أي تغيير. وبالنسبة إلى النبتة توجد كل الأشياء في ثبات مطابقة لنفسها مماثلة. والحال أنه من عهد العضويات الدنيا ورث الإنسان الاعتقاد في وجود أشياء متماثلة. وإن الاعتقاد الأول لكل مملكة عضوية، ولربما منذ البدء، لهو أن بقية العالم بأكمله أمر واحد ثابت. فالاعتقاد في جواهر مطلقة وأشياء متماثلة «خطأ متأصل في الإنسان» وقديم قدم مملكة العضوية ذاتها[٢٠٧]. وهذا الخطأ المتأصل ناتج عن اعتقادين مدمرين: أولهما؛ وجود «أنا» ثابتة؛ بينما «الأنا» ـ إن كانت ثمة «أنا» ـ أحوال متغيرة وأمزجة متعارضة؛ إذ لا وجود للذات ولا أصل لادعاء ثباتها. ثاني الاعتقادين وجود «موضوع» أو «شيء». والحال أنه لكي يوجد «الشيء» يلزم أن يكون

---

(٢٠٧) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 44-45, para. 18.

مطابقاً لذاته، وأن يكون دائماً. غير أنه لا وجود للشيء المتماثل في ذاته، ولا وجود للشيء. إنما الشيء كيان مفترض لا وجود له، وهو وحدة متصورة لا واقع لها(٢٠٨). وقد لزم عن القول بالأنا ـ الفكر ـ وعن القول بالوجود ـ الواقع ـ مصادرة المنطق على تطابقهما. وهي المصادرة التي يمكن التأصيل لها ببارمنيدس القائل بهوية الفكر والوجود؛ إذ لا إمكان عنده لأن نفكر في ما لا وجود له؛ بينما يقلب نيتشه ـ وتلك إحدى مفاصل فلسفته ـ هذه القضية، إذ يقول: «ما يمكن التفكير فيه لهو بالتأكيد الأمر الوهمي بعينه»(٢٠٩).

إن من شأن المنطقي ألا يتحدث إلا عن الحالات التي لا يشهد عليها الواقع أبداً. وما فتّ الزمن من عضد هذه الملاحظة التي أبداها نيتشه شاباً، بل هو بالضد عضدها. فمنذ كتاباته الأولى، ارتأى نيتشه أن يشك في أن يكون ثمة تطابق بين الأشياء والفكر. ومسوّغ شكه في هذا أن في المنطق يسود مبدأ «عدم التناقض» الذي لربما لم يصح تطبيقه على الأشياء التي الأصل فيها التباين والتعارض(٢١٠). والحال أن ذهننا ليس معداً لتصور الصيرورة، وإنما هو مي؟ل بالطبع إلى الثبات والديمومة، وذلك لأنه يقوم على الصور، والأصل في الصور الثبات. وهذا ما يفسر ميل الفلاسفة إلى البرهنة على الثبات الأبدي ونفورهم من النظر في ضده(٢١١). ثم إن المنطق قام على وهم آخر من غير وهم «التماثل» هو وهم «العلية»، متصوراً أن بمكنة أفكار أن تكون علة لأفكار أخرى. وهذا ما يشهد عليه منطق المقدمة والخاتمة في الاستدلالات المنطقية(٢١٢). وبالجملة، الحياة مبنية على فرضية الاعتقاد في الأمر الدائم، وفي عودة الأشياء عودة منتظمة. وبقدر ما تكون الحياة قوة، فإنها تسعى إلى السيطرة على العالم، فيكون لها أن تعمل على تحويل الوقائع إلى منطق وعلى تعقيلها وتنظيمها وتنضيدها(٢١٣).

والحال أن مبادئ المنطق هذه لا تشهد على الضرورة وإنما على العجز.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦، الفقرة ١٩.

(٢٠٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 39, para. 86.

(٢١٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 280, para. 7 [110].

(٢١١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 46, para. 104.

(٢١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٤، الفقرة ٢٨٩.

(٢١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٥، الفقرة ٢٩١.

فمبدأ «عدم التناقض»، الذي اعتبره أرسطو الأكثر يقينية بين كل المبادئ، لئن كان الأخير والأساسي الذي ترتد إليه كل البراهين وفيه يكمن مبدأ كل الأوليات الأخرى، فإنه لزم فحص كل المسبقات التي يتضمنها بأكبر صرامة ممكنة. آنها نكتشف أنه إما هو متعلق بالواقع، وإما هو مفروض عليه. والحال أن الجواب الثاني هو الأحق. فكما تم اكتشاف أنه لا يمكن - من الجهة المنطقية - حمل محمولات متناقضة على الوجود، صير إلى الاعتقاد بالمثل أن الوجود نفسه ليس من شأنه أن يشهد على التناقض؛ ما دل على أن المنطق صار «آمراً» يفرض نفسه على الواقع. وما كان همه إقامة الحق أو الإقرار به، وإنما **وضع** عالم **وفرض** قوانين عليه. بهذا المعنى يجوز القول: إن الواقع من إنشاء المنطق. فتش في المفاهيم التي نحلل بها الواقع؛ من «جوهر» و«**محمول**» و«موضوع» و«ذات» و«فعل» وغيرها كثير... فإنك لا تجدها وقائع وإنما هي فرضيات تُفرض على الواقع واعتقادات تتنزل عليه. وإن مجمل هذه **الإنشاءات الذهنية** لتنشئ عالماً ميتافيزيقياً. فالمنطق لا يصير حقاً إلا إن نهض على حقائق خلقناها بأنفسنا. إنه محاولة لفهم العالم الواقعي بتوسل وتوسط من خطاطة وأرسومة نقيمها بغية جعله دقيقاً سهل النظر قابلاً للحساب[٢١٤]. وهكذا، ما كان من شأن العالم أن يتبدى لنا منطقياً لأنه منطقي في ذاته، وإنما لأننا نحن الذين صيرناه منطقياً بعد أن أدخلنا إليه مصادرات «المماثلة» و«الديمومة» و«عدم التناقض»، وذلك حتى نجعل منه عالماً قابلاً للحساب والفهم ومبسطاً ميسراً سهل الملتمس منقاده[٢١٥].

وما انطبق على اللغة والمنطق ينطبق على إحدى آليات التفكير الأساسية؛ نعني بها آلية «التعليل» بمعنى التوليف بين العلة والمعلول. وأثر اللغة والمنطق باد في هذه الآلية التي تفترض وجود «علة» وراء الشيء ومؤثر للأثر. والحال أن نيتشه تحدث المرار العديدة عن «خرافية مفهوم «العلية» وميثولوجيته»[٢١٦]. واعتبر أن الاعتقاد في مبدأ «العلية» إن هو إلا ضرب من الشعوذة، وذلك ما دامت هي تقوم على افتراض أني «أنا» الفاعل، مميزة بذلك بين «الروح» و«فعلها»[٢١٧]. كيف لا يكون الأمر بحسب هذا الاعتبار

---

(٢١٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 58-59, para. 9 [97].

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٨٠، الفقرة ٩ [١٤٤].

(٢١٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 106, para. 2 [78].

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٢٩، الفقرة ١ [٣٨].

وفي العلية يطفو من جديد مفهوم «الروح» القديم؟ كما يطفو من جديد معه مفهوم «الإرادة» الذي يضرب بجذوره في الميثولوجيا القديمة التي «تنزل» على الكائنات أحاسيس الإنسان، فتجعل الشيء «يفعل» في الشيء، متصورة أنه يعي بأن ثمة باعثاً وغاية. وهذا تعميم خاطئ وغير منطقي، لأنه لا وجود لبواعث واعية وغايات إرادية(٢١٨).

لقد اعتقد البشر دوماً أنهم يخبرون معنى «العلة» ويفقهونه. لكن، من أين لهم بهذا العلم أو بالأحرى بهذا الاعتقاد بالعلم؟ من مجال اشتهر بأنه مجال «الوقائع الباطنية». والحال يشهد أنه مجال غامض ملتبس مبهم. والحق أن ثمة ثلاثة مصادر للاعتقاد في العلية: **أولها**؛ اعتقادنا أننا وراء كل فعل. وهو الاعتقاد الذي قام على مفهوم «الإرادة». و**ثانيها**؛ أننا نعتقد أن علينا أن نبحث عن سوابق أي فعل في الوعي؛ فإن نحن فعلنا وجدنا ما سمي باسم «الدوافع». والاعتقاد فيها هو ما يجعلنا نعتقد أننا أحرار ومسؤولون عن أفعالنا. **ثالثها**؛ من ذا الذي بإمكانه أن يشكك في أن ما من فكرة إلا وشأنها أن تتنشأ عن «سبب»، وأنني «أنا» «سبب» هذه الفكرة وعلة قيامها؟ تلك هي الوقائع الباطنية الثلاث التي استندت إليها فكرة «العلية»: الإرادة بما هي علة، والوعي أو الروح من حيث هو علة، وأخيراً «الأنا» أو الذات بوصفها علة(٢١٩).

والخطأ كل الخطأ يكمن أصلاً في قلب اللغة. فنحن نصف الحجر نفسه بأنه صلب والشجرة بأنها خضراء، فنجعل بذلك من الأثر مؤثراً(٢٢٠). وفي إطار تشكل الفكر، كنا نجد الإنسان دائماً يفترض أن ثمة صلة قائمة بين المؤثر والأثر، بل يقلب النسبة بينهما. ودائماً ساد ضرب من النزوع إلى القلب للبحث عن أسباب، بحثاً متسرّعاً، لآثار. والحال أشبه ما يكون بما يحدث في حال الحلم: إن شأن النائم الحالم الذي تصله أصداء طلقات مدفع (السبب)، أن يخلق لحلمه هذا قصة خيالية، فيجعل من الطلقات ـ وهي في الأصل السبب ـ نتيجة لأحداث حالمة. ومن شأن الشخص الذي يغمض عينيه أن يشرع عقله في إنتاج عدد من الانطباعات الضوئية والألوان، بما هي على

(٢١٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 165, para. 34 [53].

(٢١٩) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 105, para. 3.

(٢٢٠) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 69, para. 39.

ما يبدو، صدى لآثار الضوء التي امتصها في النهار. لكن من شأن الذهن. وقد حالفه الخيال في ذلك، أن يضع لهذه الألوان، التي لا شكل لها في ذاتها، أشكالاً وأوجهاً محددة ومناظر، فتصير هي السبب والعلة. وبالجملة. من شأن الذهن أن يشتغل دائماً بمنطق «الفرض»، يساعده على ذلك الخيال أو الحلم[٢٢١]. ثمة «نازع» للعلية لدى الإنسان له تاريخ يقوم على قلب الزمن: إن صوت المدفع لا يصير سبب إثارة انتباه الحالم، وإنما نتيجة لحكاية قصيرة بطلها الحالم تنتهي بصوت المدفع ولا تبدأ به على التحقيق. وما كان التعالق هنا تعالق مصادفة بين صوت المدفع والحلم، وإنما هو تعالق عِلّي سببي. وإن العلاقة بين السبب والمسبب لتصير مقلوبة، وذلك مثلما يحدث الأمر بين البرق والرعد. إن صوت الرعد يأتينا متأخراً عن برقه، فنعتقد بالعلاقة السببية. أكثر من هذا، إن نازع العلية هذا يصير ذا أثر نفسي: ما إن يحدث أمر حتى يطمئننا بذكر سببه محققاً ضرباً من الراحة النفسية. بهذا يصير التفسير العِلّي ـ متوسلاً إلى الذاكرة ـ أمراً مَنشئياً لنا مألوفاً، كما تصير عادة تأويل الأشياء عائقاً أمام البحث عن الأسباب الحقة[٢٢٢].

والحق أنه ليست ثمة تجربة تفيد معنى «السبب» وتهدي إلى مفهوم «العلة». فمن الحيثية السيكولوجية، ورثنا هذا المفهوم الشبحي من قناعتنا الذاتية التي تفيد معنى أننا أسباب أفعالنا؛ مثل أن نكون نحن هم الذين يحركون ساعدهم. بيد أن هذا التصور تصور مغلوط. وهو يقوم على فصل أنفسنا عن فعلنا كما لو كانت ثمة ذات من صفاتها أنها تفعل. وإننا لنعمم هذه الخطاطة على الأشياء الخارجية، فنعمد إلى البحث لكل «فعل» عن «فاعل». ذاك سوء تأويل بيّن؛ أي تأويل فاسد لإحساس بالقوة والتوتر والمقاومة، وقراءة خاطئة لانطباع عضلي هو أساساً بداية الفعل نتصوره سبباً، أو لعلنا نجعل من الإرادة سبباً على نحو خاطئ.

والحق الذي ينبغي أن يعلم أنه لا وجود لأمر اسمه: «السبب»؛ إن هو إلا إسقاط وإنزال لأحوال على الأشياء والوقائع، وذلك بغاية تمثلها وفهمها، ظاهره تعليل وباطنه توهيم. إن فهمنا للشيء يقتضي منا أن نفترض أن ثمة «ذاتاً» مسؤولة عن وقوعه وعن طريقة هذا الوقوع. لقد جمعنا في مفهوم «السبب»

---

(٢٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨-٣٩، الفقرة ١٣.

(٢٢٢) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, pp. 107-108, para. 4.

إحساسنا بالإرادة والحرية والمسؤولية ونيتنا في الفعل. وإننا لنخترع كل الأسباب بحسب خطاطة «الأثر» وأرسومته، بينما الأثر وحده معلوم لنا. . . وبالعكس من ذلك، لا يمكننا أن نتنبأ بالكيفية التي سيتصرف بها الشيء. إن مفاهيم «الشيء» و«الذات» و«الإرادة» و«النية» متضمنة كلها في تصور «العلة». والحق الذي ينبغي أن يعلم أن لا وجود لمؤثرات ولا لآثار. فنحن نتصور العضلة مفصولة عن آثارها، وكأننا في هذا التصور ننكرها. إن تفسير الأشياء بمبدأ «السببية» إنما هو وهم واهم. فليس الشيء سوى مجموع آثاره وقد نضدت في مفهوم أو صورة. ولا وجود لما اعتقد أنه «حس بالسببية»، إنما البحث عن الأسباب ناجم عن الخوف من الأمر غير المعروف والمعلوم. فطلب السببية، إن حقق أمره مع من ينبغي له أن يفعل ذلك، لتبين أنه طلب الاطمئنان إلى معرفة الشيء وبه[٢٢٣]. إنما التعبير بتوسل لفظي «المؤثر» و«الأثر» استعارة استمدت من الإرادة والفعل. فهي ضرب من الاستدلال بالمماثلة. والعلية الوحيدة التي نعنى بها هي المتعلقة بالإرادة والفعل نعممها على كل شيء لنصف بها الاقتران بين شيئين اثنين. وبأثر من اللغة نعبر عن القصد أو الإرادة بالأسماء (nomina) وعن الحركة أو الفعل نعبر بالأفعال (verba) جاعلين من الأوائل سبب الثواني؛ مثل أن نجعل فعل الرؤية سبباً للرؤية، وأن نجعل من هذه تالية تابعة، أو نجعل من الكائن الرائي سبب الرؤية[٢٢٤].

ثمة على التحقيق سببيتان: سببية داخلية (بين الأفكار) ـ يقيمها المنطق ـ وسببية خارجية (بين الأشياء) تقيمها مختلف العلوم. والحال أن السببيتين معاً مستشكلتان. ذلك أنه لا يمكن أن نلاحظ أن فكرة «تسببت» في أخرى. ففي سطح وعينا يظهر تتالي أفكار توهمنا بأن الواحدة منهما علة أخرى. والواقع أننا لا نرى الصراع الذي يقوم وراء هذا السطح ولا نخبره[٢٢٥]؛ بحيث لا تمكن الشهادة على تسلسل منطقي بين الأفكار. فهذا التسلسل المزعوم لا يوجد مرقوماً إلا في الكتب؛ مثلما لا يوجد في الواقع خط مستقيم، لا ولا شيئان متماثلان. إن نشاطنا الذهني إنما يتبع سبلاً أخرى. ففي أثناء الانتقال من فكرة إلى غيرها يقوم عالم وسطي متخالف لا يمتّ للتسلسل المنطقي بصلة، وإنما

(٢٢٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 67-68, para. 154.

(٢٢٤) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 234, para. 19 [209].

(٢٢٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 40, para. 91.

يستند إلى غريزة التناقض والسيطرة التي لا يؤمن بها المنطق(٢٢٦). فما التعالق السببي بين الأفكار سوى وهم يعتقد فيه عالِم المنطق(٢٢٧)، وبين فكرة وفكرة ينتصب عالم من الانفعالات حركته سريعة بحيث يغرب عن بالنا ويعزب عن علمنا. أكثر من هذا، ما ثمة فعل تفكير ـ بما هو تعالق سببي بين أفكار ـ إنما التفكير اصطناع تعالق. فالتفكير بهذا المعنى وهم اعتباطي قام على التعالق الوهمي بين أفكار مع إهماله أخرى. وكأن المرء يغرف من الماء السائل نزراً يسيراً ويقول: هو ذا النهر! فليس التفكير سوى تنضيد اصطناعي لجعل الأشياء مفهومة لنا سهلة الملتمس(٢٢٨).

تحصّل من هذا، أن «من شأن العلية أن تنفلت من قبضتنا» كما ينفلت الماء من بين أصابع اليد، كما تحصّل أن لا علم لنا بكنه العلية الحقيقي(٢٢٩)، وأن تسلسل العلل أمر مستور عنا محجوب، وأن ترابط الآثار، مهما كان تواترها، لا يفيد معنى «التتابع»، ولا يدل على «الضرورة». مثل ذلك، أننا نلاحظ سلسلة تتابعات على آلة البيان، من نقرات وأوتار وأصوات، فنخلص إلى الحكم بالتعالق السببي بينها(٢٣٠).

وأما في ما تعلق بالسببية بين الأشياء، فإن المثال الذي ما يفتأ يتردد في أعمال نيتشه هو المثال القائل: «البرق يلمع»، وهو مثال يستند إلى القاعدة: لكل تغير سبب. والحال أن هذه القاعدة قاعدة ميثولوجية، وذلك لأنها تفصل بين «الفاعل» و«الفعل». فحين أقول: «البرق يلمع»، فإنني أفصل بينه وبين فعله، وذلك بحيث لا أساوي بينهما، بل إني أفترض أن وراء الفعل «ذات» كامنة مختفية. فأنا أجعل من الواقعة أثراً، وأجعل من الأثر كائناً. وفي ذاك سوء تأويل مزدوج(٢٣١). من جهة أخرى، إن الناظر في آلية «التعليل» ـ إضفاء العلية على الظواهر ـ يلحظ أنها استندت إلى النحو والمنطق (لكل فعل فاعل، ولكل جوهر أو موضوع صفة أو محمول): ألاحظ شيئاً ما وأبحث له

(٢٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١، الفقرة ٩٢.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١، الفقرة ٩٥.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢، الفقرة ٩٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 24, para. 11 [113].

(٢٢٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 210, para. 19 [121].

(٢٣٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 165, para. 34 [52].

(٢٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 61, para. 140.

عن علته. وهذا يعني، أصلاً وبدءاً، أنني أبحث عن النية وراءه، بل إني أبحث عن ذاك الذي كانت له هذه النية؛ نعني «الفاعل» أو «الذات». قديماً كان الناس يعتقدون أن من شأن «النيّات» أن «تسكن» في «قلب» كل «الوقائع». فما قولنا في الحيوان: أَوَليس هو، بما هو كائن حي، مجبر على أن يؤول كل شيء بالعودة إلى ذاته؟ إن من شأن السؤال «لماذا؟» أن يدور دوماً على العلة الغائية؛ أي أنه يعني: «وفق أية نية تم ما تم؟» والحال أنه ليس للإنسان أي حس فطري بالعلة الفاعلة. وقد أصاب هيوم (١٧١١ ـ ١٧٦٧) بهذا الصدد. فالعادة ـ ليس فقط عادة الفرد كما ادعى هيوم، وإنما عادة الجمع ـ تجعلنا ننتظر أن تحدث واقعة بعد أخرى حدثت، وذلك لفرط ما تعودنا على ذلك. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. غير أننا نعمم هذا الأمر، أكثر من هذا، إن ما يوهمنا بهذا الصدد ليست عادتنا في أن نرى الظواهر تتلاحق، فنحكم بتعاللها، وإنما عجزنا عن تأويل واقعة ما إلا بالاستناد إلى فكرة «النيّات». إن الاعتقاد بأنه وحده كائن حي مفكر يمكنه أن يفعل؛ أي الاعتقاد في مبدأي «الإرادة» و«النية»، والاعتقاد بأن كل ما يحدث من شأنه أن ينفعل بفاعل، هو نفسه الاعتقاد بأن كل فعل فعل يفترض فاعلاً؛ أي الاعتقاد في الذات. يا لها من بلاهة(٢٣٢)! وبالجملة، إن الضرورة السيكولوجية للاعتقاد في السببية تكمن في استحالة تمثل واقعة ما بلا نيّات؛ مما لا يعني بالضرورة صحة أو خطأ هذا الاعتقاد(٢٣٣).

إن للعلة والمعلول تاريخاً سيكولوجياً: إن مفهوم المؤثر والأثر، إذا ما تحدثنا عنهما من الحيثية السيكولوجية، ينجمان عن ذهنية تعتقد أنها ترى في كل مكان على الدوام «إرادات» تفعل في «إرادات». وهي ذهنية لا تؤمن إلا بالأحياء وبالأرواح، ولا تعتقد في الأشياء والجمادات(٢٣٤). والناظر في هذا الأمر، يلفي أن المفترض بين العلة والمعلول إنما هي «حركة». وهي حركة تفترض دوام «الشيء» أو «الجسم» المؤثر الفاعل في الجسم «الآخر» المفترض بدوره دائماً. إن مفهوم «العلية» إذاً يقوم على فكرة «دوام» الشيء و«استمراره» و«تتالي» وجوده وحضوره. ونحن لا ندرك الجسم «يفعل» و«يتحرك»، وإنما

---

(٢٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢ ـ ٦٣، الفقرة ١٤٢، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 109-110, para. 2 [83].

(٢٣٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 110, para. 2 [83].

(٢٣٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 66, para. 152.

نلاحظ أجساماً عديدة متماثلة بحسب خط خيالي، لا ولا نحن ندرك تتابع مدة زمنية، وإنما نحن ندرك خطاً متخيلاً للزمن قائماً على لحظات واعية منفصلة، فنقوم ببنائها لنشكل بذلك جسماً ذا «قيومية» و«ديمومة» بدءاً من انطباعات معزولة. لكن، مثل ما أمر تماثُل الشيء في حركيته مجرد وهم، ومثلما الحركة التي نبنيها شيء يكون على الدوام مخالفاً للواقع، فكذلك هذا الشكل الذي نبنيه ونعيد بناءه، بواهم البناء، بدءاً من انطباعات سالبة متلقاة، هو دائم المخالفة لواقع الحال(٢٣٥). إن «تتابع» بعض الظواهر التتابع الدائم، لا يدل على أن ثمة «قانوناً»، وإنما ثمة «علاقة قوة» بين قوتين أو أكثر.

قد يعترض البعض علينا بالقول: «لكن هذه العلاقة ثابتة» ـ فهي إذاً «قانون» ـ ومثل اعتراض هذا الشخص كمثل من يقول: «إن القوة نفسها لا يمكنها أن تكون قوة أخرى»! والحق أن الأمر لا يتعلق بتتابع أو «تتالٍ»، وإنما هو يدور على «تداخل» و«سيرورة» من خلالها تتتابع اللحظات، وذلك من غير ما يشرط بعضها بعضاً وقد اتخذا شكل الأسباب والآثار(٢٣٦). إن مفهوم «القانون» نفسه مفهوم «تأنيسي»، الأصل فيه إيهامنا بأن من شأن الأشياء أن «تطيع» النيّات والبواعث(٢٣٧). فما يسمى «قوانين الطبيعة» ليس من شيء سوى علاقات تأنيسية بين الإنسان والأشياء. فهي تقوم على فرضية أن الإنسان مقياس للأشياء ثابت ومعيار جامد. وما إن نتصور، بالضد من ذلك، أن الإنسان كائن دائم التقلب شديد التوهان، حتى تفقد قوانين الطبيعة طابعها الصارم(٢٣٨).

والحق الذي ينبغي أن يعلم أن لا وجود لأمر اسمه «القاعدة» أو «القانون». . . إنما هما تعبير عن «تتابع» «ما يفتأ يعود». فالأصل في هذا الأمر تعالق قوى لا خضوع لقوانين، وإننا حين نرى الشيء «يعود» على الشكل نفسه، نعتقد أن وراءه «مشرعاً» يفعل الفعل نفسه، وأن بمكنته أن يفعل سواه(٢٣٩).

والنقد نفسه الذي أجري على مفهوم «القانون» ينسحب على مفهوم

---

(٢٣٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 551, para. 6 [412].

(٢٣٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 68-69, para. 156.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩، الفقرة ١٥٧.

(٢٣٨) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 359, para. 29 [8].

(٢٣٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 69, para. 158.

«الضرورة». إن الواقعة التي تشهد على أن شيئاً ما يحدث حدوثاً منتظماً، وذلك بحيث يمكن التنبؤ به، لا تفيد بالضرورة أن ثمة ضرورة. إن قدراً من القوة إذ يتجدد ويتصرف، في كل الحالات المحددة وعلى النمط ذاته، لا يعني أنه «إرادة» خاضعة. فما كانت حقيقة الضرورة الميكانيكية أنها حالة واقعة، وإنما هي تأويل ندخله إلى قلب الوقائع. فإذاً لا ضرورة للضرورة نفسها. وليست عودة الفعل، العودة المنتظمة، تنهض دليلاً على خضوعه لما يفيد واقعة «الضرورة». وما كان من شأن الوقائع أبداً أن تشهد على الضرورة. ولئن كان لأمر «انتظام الظواهر» ما يشهد عليه، فإنه لن يشهد إلا على أن الواقعة ليست سواها. إننا بإدخالنا مفهوم «الذوات» أو «الفاعلين» إلى صلب الأشياء، أوحينا بفكرة «الضرورة» و«القسر» و«الخضوع»... وبالجملة، ما كانت الضرورة بواقعة، إنما الضرورة تأويل(٢٤٠).

والشيء بالشيء يذكر؛ إذ إن اعتقاد الإنسان في مفهوم «الغائية» إيمان لا إيقان. لقد تعوّد الإنسان على أن يؤمن بمملكتين: «مملكة الغايات والإرادة»، ومملكة «الصدف والعبث». وفي هذه، ما من شأن إلا وهو فاقد للمعنى، وشأنه أنه يتحرك ويزدهر ويأفل، وذلك من غير أن يقدر الواحد منا على ذكر سبب ذلك ولا غايته. وإننا لنرهب هذه المملكة القوية الجبارة العتيدة، وذلك لأننا، في أغلب الأحوال، نتعرف عليها عندما تخفق في المملكة الأخرى؛ أي في مملكة الغايات والنيّات فنرى، وقد استبد بنا العجز، غاياتنا الجميلة التي عوّلنا عليها تتدمر في «مملكة الصدف» هذه وقد طوحت بها المطاوح...(٢٤١) لذلك وجد نيتشه أنه يلزم إخضاع مفهوم «الغاية» لنقد شديد الصرامة.

ومقدمته في ذلك النقد أن الفعل لا يحدث أبداً ابتغاء «غاية»، إنما الغاية والوسائل «تأويلات إنسانية» أدخلت إلى قلب الأشياء، وذلك بحيث تم عزلها واختيار نماذج منها على حساب نماذج أخرى. والشاهد على ذلك، أننا نريد غايات وتتحقق غيرها. فتحقيق الغايات إن هو إلا وهم يراود الإنسان، ثم سرعان ما يكتشف الحقيقة. مثال ذلك، أن الإنسان يسأل نفسه: ما الغاية من

---

(٢٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠، الفقرة ١٥٩، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 53, para. 9 [91].

(٢٤١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, pp. 140-141, para. 130.

حرارة أشعة الشمس؟ ويكتشف أن الكثير منها ينفقد في الطريق، ولا يصل منها إلا نزر قليل يمكن أن تكون له غاية أو معنى. ولهذا، يمكن القول: إن غاية معينة متوسلة إلى أدوات ليست سوى رسوم ورقوم يرسمها الإنسان ويخطها. وهي رسوم غير دقيقة، ولا تتعلق بإرادتنا، وهي تفترض مجموعة أنظمة طيعة قادرة على أن ترتاض على مقاييس محددة. معنى هذا، أننا نفترض دوماً نظاماً من «النيّات» و«الغايات» بدءاً منها نتصور الأشياء والعالم(٢٤٢). ولهذا فإنه ضداً على فكرة «الغاية»، يلزم تفسير الصيرورة من غير اللجوء إلى «نيّات غائية». وقد افتخر زرادشت بأنه: «أنقذ الأشياء من عبودية الغاية»، بطرحه فكرة «الصدفة» «البريئة». كما افتخر بأنه نبه إلى أهمية فكرة «الصدفة» هذه، فقال: «إن كلمة الصدفة لأقدم ما في العالم من نسب للأشياء، وقد أرجعت كل الأشياء إلى هذا النسب النبيل، فأنقذتها من عبودية المقصد والغاية. وهكذا رفعت الحرية والغبطة السماوية عالياً ونصبتهما كالقباب فوق جميع الأشياء إذ علمت أن ليس من إرادة أبدية تعلو بها لتبسط مقاصدها فوقها»(٢٤٣)، ودعا الصدفة إليه قائلاً لأعدائها: «دعوا الصدفة تأتي إليّ، فإنها بريئة براءة الأطفال»(٢٤٤). بهذا يتبين أن نيتشه واجه فكرة «الغاية» بفكرة «براءة الصيرورة» التي قامت على مبدأ: «لا يلزم إطلاقاً تسويغ الحاضر بدءاً من الماضي، ولا الماضي بدءاً من الحاضر». ومن أسباب معارضته فكرة «الغائية» ـ وعليقها فكرة «النفعية» ـ أنها تعارض مبدأ «إفضال الطبيعة وفورتها وسخائها». ولذلك استشهد نيتشه برأي العالم الألماني يوهان بيتر ميلر (١٨٠١ ـ ١٨٥٨) الذي قال: «إن أبعاد الظاهرة الكيميائية تتجاوز دوماً مجرد أثرها النفعي». فآلات بخار جيدة إنما هي لا تفلح إلا في تحويل ما يقرب الواحدة من عشرين من درجات حرارتها إلى أثر ميكانيكي، والمدافع تعمل على تحقيق الواحدة من عشرة، والثدييات الواحدة من خمسة. وما القول في الدولة مقارنة بفعاليتها؟ وما القول في عملنا الذهني مقارنة بالمنفعة التي تحتفظ بها منه النوازع؟ وما القول في حرارة الشمس؟ لهذا، فإنه لا يمكن اعتماد مبدأ

---

(٢٤٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 72, para. 161, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 248, para. 7 [1].

(٢٤٣) «Avant que se lève le soleil,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 207, and
نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ١٩٢.

(٢٤٤) «Sur la montagne des oliviers,» dans: Ibid., p. 218, and
نيتشه، المصدر نفسه، ص ٢٠١ (بتصرف).

«النفعية» معياراً لتقويم الغاية من الشيء[٢٤٥]. إن إفضال الطبيعة وسخاءها أعظم من أن يُقوَّما بغايات بئيسة يرتئيها الإنسان، بل إن سيادة القوانين في الطبيعة ليست من الحق في شيء، وإنما هي «تأويل إنسي» فاسد لعمل الطبيعة. فلا توجد في الطبيعة إلا مجهودات للتقعيد لعلاقات القوى والفظاظة الشاملة (. . .) وما كان قانون العلية حقيقة قبلية، إنما هو على التحقيق فرضية مؤقتة وعادة منشئية ترسخت في الممارسة الترسخ كله، وذلك لدرجة أن من شأن الكف عن الإيمان بها أن يؤدي إلى هلكة الإنسان[٢٤٦].

والحال أن من شأن ما بني على وهم أن يكون وهماً مثله: فثنائية «العلة والمعلول» قامت على فرضية وجود عدد من الأشياء لا حقيقة لها؛ مثل وجود الخطوط والمساحات والأجسام والذرات والزمان والمكان. . . وهي مفاهيم قامت على تأنيس الأشياء. فالشأن فيها أنها تخبرنا عن ذواتنا وعن الإنسان المقوم، أكثر مما تخبرنا عن الأشياء. يتحصل مما تقدم، أنه لا وجود لعلة ومعلول، وإنما هناك استمرارية. وكما إننا لا ندرك من الحركة إلا نقاطاً معزولة، فلا نراها وإنما نفترضها، كذلك لا ندرك من الفعل إلا علته ومعلوله؛ إذ من شأن غالب الأشياء، التي تحدث في فعل ما، أن تنفلت من رقابتنا وتفوق قدرات تتبعنا. ذاك مصير الإنسان الذي من سماته أن ليس له ذهن يمكنه من درك الفعل أو الحركة في استمراريتها دون تجزيئها أو تفصيلها، فهو ليس بمقدرته أن يدرك سيلان الأشياء، وإنما شأنه أن يدرك منها لقطات جامدة. ولو أمكنه فعل ذلك، لتخلّى عن فكرة «العلة والمعلول»، ولهجر كل فكرة عن الشارطية[٢٤٧].

لما انتهى نيتشه من نقد الأفكار التي انبنت عليها العقلانية؛ من «علية» و«قانون» و«ضرورة» و«غائية»، انبرى إلى بيان صلة العقل بأضداده ـ تلك الصلة التي غالباً ما عدت صلة «تمانع» و«تَنافٍ». والحال أنه من بين تلك الأمور التي يمكن أن تقود مفكراً ما إلى حد اليأس، يوجد إقراره بطابع الوجود غير المنطقي، وذلك بما هو طابع ضروري للإنسان، وأن عن هذا الطابع تنشأ العديد من الأشياء المستساغة له، فلولا ما ضادّ المنطق لما كان

---

(٢٤٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 229, para. 38.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٠، الفقرة ٣٠٢.

(٢٤٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 142-143, para. 112.

بمكنة الإنسان أن يستمر على وجه البسيطة. ولئن نحن تعقبنا هذه الأمور غير المنطقية التي بفضلها يحيا الإنسان، لوجدناها كامنة في «غياهب» الأهواء وفي «خبايا» اللغة و«مستكنات» الفن و«خفايا» الدين؛ أي في كل ما من شأنه أن يهب الحياة قيمة، وذلك لدرجة أنه لا يمكن نزع الطابع غير المنطقي عن هذه الأشياء، من غير إفساد جمالها بما لا يمكن إصلاحه في ما بعد. وحدهم أولئك الذين بلغوا من السذاجة قدراً مسفّاً، يمكنهم أن يؤمنوا بإمكان تحويل الطبيعة الإنسانية إلى طبيعة منطقية خالصة. . . إن أكثر الكائنات تعقلاً يحتاج، من وقت لآخر، إلى أن يجد نفسه في هذه الطبيعة؛ أي في الأساس غير منطقي للصلة بالأشياء(٢٤٨). أكثر من هذا، إن الشأن في «اللامنطق» و«اللاعقل» أنهما يسكنان في قلب الوجود. فكل أحكامنا عن الحياة تشكلت تشكلاً غير منطقي؛ ومن ثمة كانت غير دقيقة ولا صائبة. وإن خطأ هذه الأحكام ليتعلق، أولاً، بأن الطريقة التي تعطى لنا بها المواد طريقة ناقصة غير مكتملة، وثانياً، تتصل بالطريقة التي يتشكل بها جماع المادة، وثالثاً، أن كل عنصر مستقل من هذه المادة هو بدوره نتاج معرفة خاطئة وخاطئة في كل ضروراتها. فما من تقويم، حتى للكائن الأقرب إلينا، إلا وهو تقويم متسرع بالضرورة. وما من معيار نقيس به، يعني وجودنا، إلا وهو ليس معياراً ثابتاً؛ إذ سرعان ما ننقلب ونتغير تبعاً لأمزجتنا. المعيار هذا متقلب، فكيف حال المعيِّر؟ ومع ذلك، لا يمكننا أن نحيا من غير أن نقيس وأن نُقوم! ومن ثمة، نحن بالطبع كائنات غير منطقية؛ وبالتالي غير دقيقة في أحكامها ـ وتلك إحدى أهم إشكالات الوجود(٢٤٩).

والخطأ كل الخطأ كامن في الاعتقاد بأن «النظام» و«الوضوح» و«المنهج» أمور من شأنها أن «تثوي» في قلب الأشياء، بينما الحقيقة تقتضي منا القول بالضد؛ أي أن «اللانظام» و«الفوضى» و«الصدفة» هي أساس الأشياء، وذلك حتى وإن عمد الإنسان إلى محاولة التغطية عليها والتعمية. ما كان العالم الحق هو الذي يشهد على «النضد» و«الضبط» و«الدقة» و«الصرامة» ـ ذاك عالم ميتافيزيقي خيالي أنشأه المناطقة. وحده عالم «الفوضى» و«الصدفة» و«انعدام النظام» هو العالم الحق، أو قل: هو العالم الواقعي. والذي يدفع الإنسان إلى استحسان عالم المنطق الخيالي واستساءة عالم الواقع اللامنطقي

---

(٢٤٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, p. 57, para. 31.

(٢٤٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨، الفقرة ٣٢.

سبب أخلاقي، مفاده أنه كما الإنسان يفضل «الصراحة» و«الثقة» و«النظام» و«المبادئ» و«السلوكات التي تقبل التنبؤ»، فإنه يفترض أن على العالم أيضاً أن يسلك وفق هذه الأوامر الخلقية، بينما الواقع أنه يصعب علينا أن نفترض أن الأشياء تسلك وفق هذا المنطق التخليقي التأنيسي الذي يذكرنا بمثال «الموظف المنضبط»[٢٥٠].

لقد مقت الميتافيزيقيون «اللاعقل» و«الحمق» و«الاعتباط» و«الصدفة» و«العسف»، وأنكروا على الوجود أن يكون في ذاته غير معقول! ـ إذ من غير المعقول عندهم أن يكون العالم غير معقول ـ وتصوروه خاضعاً للعاقلية والغائية. واعتبروا كل ما ضادّ العقل أسباباً للعذابات والآلام والمآسي. وشطب الفلاسفة على الانفعالات، واعتبروا الخالق مضاداً للشفقة؛ أي جعلوا الواقع مبنياً على نفي الرغبات والعواطف؛ أي أنهم صيروه أمراً عدمياً. والحق الذي يجب أن يعلم أنه لو تصرفت البشرية حقاً بمقتضى العقل؛ أي بمقتضى ما يؤسس نيتها ومعرفتها، لكانت هلكت منذ زمن بعيد. ليس العقل هو ما يوجه الإنسان، وإنما النوازع العضوية. ولو استند إلى العقل وحده لقضى[٢٥١]. ومثلما خشي المفكرون الميتافيزيقيون الأمور اللاعقلية، فإنهم هابوا التغير والأمر العابر. والحال أنه لئن أجيل النظر في أصل هذا الخوف الذي تمكن من النفوس حتى استكنّت إليه، لوجد أنه إنما عبر عن روح منهكة متشائمة مليئة بانعدام الثقة في الذات، وذلك بينما الطراز البشري المليء بالقوة صديق اللعب واللهو والملذة والأهواء والحمق والتغير، وما قام على هذه الأمور من مخاطر وقواسر وكوارث[٢٥٢].

لقد اكتشف الفلاسفة العقلانيون، من أمثال اسبينوزا، أن من شأن الأهواء أن تتصرف بلا منطق، ولذلك حاربوها بالعقل[٢٥٣]، واعتبر الفلاسفة أن عقلنا هو قوتنا العظمى، وأن من بين كل المواهب التي وهبت للإنسان موهبة العقل. فهو أعدل قسمة بين الناس، به يتوحدون وفيه، ولا حياة لهم إلا به، أما

---

(٢٥٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 74, para. 166.

(٢٥١) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 400, para. 11 [243].

(٢٥٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 102, para. 220, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 283, para. 18[16].

(٢٥٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 31, para. 72.

الأهواء فإن من شأنها أن تفرقهم، وأن تدفعهم إلى الصراع ضد الأخيار وضد ذواتهم. والحال أن نيتشه يعتبر أن كل هذه الأفكار أفكاراً اعتباطية. إذ لا وجود لعقل على هذا النحو المثالي. ومن غير تدافع البشر فيما بينهم يضعف الجميع: الإنسان والمجتمع(٢٥٤)، وأنه حين يحرم العقل هكذا من المعرفة الحقة بواقع الصراع ويؤمن، عن خطأ، بالوحدة وانتفاء التنازع، فإنه يصبح غير عاقل، حتى لدى الفلاسفة. أَلَا كم هذى اسبينوزا عن العقل(٢٥٥)! إن شأن العقل، من غير أن يعلم ذلك أو يحتسب، أنه أحمق مجنون حتى لدى أكبر الفلاسفة، وإنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن الأصل في الوجود التعقل والوفاق وغياب التنازع والصراع ـ فذاك الموت المحقق بعينه. وحيثما وجدت الحياة، فإن ثمة صراعات ونزاعات ومعارك للاستقواء والاستئثار والاستئساد، فلا حياة بلا عراك وغلاب ونزاع، ومن غير منتصرين وضحايا. أكثر من هذا، من يدري إن كان العقل قد حافظ أكثر مما دمر، وذلك بسبب ادعائه معرفة كل شيء، بما فيها الجسم والإرادة؟ أفبعد هذا، للعقل أن يدعي أنه المركز، وأنه الملكة الأساسية(٢٥٦)؟ لقد أنشأنا التعارض بين الشأن المنطقي والأمر غير المنطقي، وبين الحي والميت، والأمر المادي وغير المادي أقنوماً، وإن علينا أن نتعلم كيف ننسى هذه التعارضات التي أقمناها. تلك هي على الحصر مهمتنا(٢٥٧).

ولذلك عمد نيتشه إلى إعادة الاعتبار للأهواء والنوازع والأمور التي عدت من قبيل مضادة العقل. فعنده أن الأهواء والنوازع هي التي تريد الأشياء، بل تريد الهيمنة على العقل نفسه(٢٥٨)، وذهب إلى حد أن طالب للإنسان بالحق في ألا يتبع طريق العقل؛ أي في أن يكون لاعقلانياً أو لامعقولاً(٢٥٩)، ومضى إلى حد المطالبة بالحق في الحمقة والجنون؛ أي أنه طالب بالحق في نصيب من اللاعقل. وبعد، لا نريد أن نكون أكثر ذكاء من هذا العالم الذي لا يشهد، على التحقيق، على «العقل» و«الضبط» و«الدقة»، وإنما هو على «الفوضى»

---

(٢٥٤) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, pp. 384-385, para. 11 [193].

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٩، الفقرة ١١ [١٣٢].

(٢٥٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 288, para. 189.

(٢٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢١، الفقرة ٩.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٨، الفقرة ٢٧٢.

(٢٥٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٩، الفقرة ٣٧٧.

و«العبثية» و«الاعتباط» أشهد[٢٦٠]. وبعد وقبل، أَوَليس الشأن في الإنسان أن يحيا على التدليس والكذب والتزوير أكثر مما شأنه أن يحيا على المعقولية! وإن ما أفدناه من المظاهر الخداعة الجميلة والتدليسات والتأويلات، التي بها ارتفعنا فوق درجة الحيوانية إلى مرتبة الإنسانية، لأكثر مما حملته إلينا التعقيلات المنطقية والتعقيدات الفكرية. وهل بمكنة الإنسان أن يحيا بالاستناد إلى مقدمات منطقية عقلانية لا حياة فيها ولا روح[٢٦١]؟ ولذلك كله، لجأ نيتشه إلى الإعلاء من شأن ما ضادّ العقل: فحقيقة «الإرادة» عنده أنها أعلى من «العقل»[٢٦٢]، وما «الأفكار» عنده إلا أعراض تكمن وراءها «رغائب»، أشدها الرغبة في السيطرة - إذ لا وجود للعقل في ذاته[٢٦٣] - وما ذهننا وإرادتنا وحواسنا إلا منوطة بأحكام القيمة، وهذه بدورها منوطة بنوازعنا وشروط وجودها. ونوازعنا متعلقة بإرادة القوة. فما كان الأصل إذاً إرادة العقل، وإنما إرادة القوة كانت، وما ذهننا إلا لها خدوم وإليها مستتبع[٢٦٤].

وقد عارضت العقلانية الحديثة بين العقل والخيال. والحق يقتضي منا السؤال: وما الخيال؟ ليس الخيال سوى عقل أكثر فظاظة وأقل تهذيباً من العقل. عقل يقترف أخطاء شنيعة في مقارناته وتصنيفاته، ويشتغل بضرب من الاشتغال لا تكافؤ فيه، وخاضع لوصاية الانفعالات. فهو ضرب من العقل متوحش غريب. لكن الخيال هو أمّ كل المعارف الظاهرة، وأمّ الحدوسات الطارئة، وأم النقرات الخاطرة. كلاهما - العقل والخيال - خصب، لكن الثاني سهل الإنجاب ويضع في العالم الكثير من السقط. والعقل خيال صار أكثر حكمة على حساب الخيال. وما تم ذاك إلا بفضل تحسن رؤيته وصنعته وذاكرته التحسن المستمر. فلا تمانع مطلقاً بينهما[٢٦٥].

وضداً على الذين ما فتئوا يعارضون بين العقل والنازع، يرى نيتشه أن العاقلية ليست سوى «أداة في يد نوازعنا لا شيء أكثر»، وأن العقل ما كان

---

(٢٦٠) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 660, para. 10 [B50].

(٢٦١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 73, para. 163.

(٢٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢، الفقرة ١١.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢١ - ٢٢٢، الفقرة ١٠.

(٢٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤، الفقرة ١٩.

(٢٦٥) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 367-368, para. 3 [129].

حراً، وإنما هو ينهض على أساس تنازع مختلف النوازع، وأن من شأنه أن يشذب ويهذب كل نازع على حدة(٢٦٦). وعوض أن يكون العقل الأداة العليا، فإنه ما كان العقل سوى عضو مساعد يتطور ببطء ـ ويا للحظ! ـ إذ لأحقاب طويلة من الزمن لم يكن له من القوة القدر الذي يحدد به الإنسان. فهو يعمل لصالح نوازع عضوية، ويتحرر شيئاً فشيئاً وببطء، حتى يحقق لنفسه التكافؤ معهم، وذلك لدرجة أن العقل صار قائماً ضد النوازع، وذلك كما لو كان نازعاً جديداً لم ينشأ إلا مؤخراً ـ إلا أنه تمت له المكنة على بقية النوازع(٢٦٧). وفضلاً عن هذا، ليس منطق تفكيرنا الواعي إلا شكلاً فجاً ومبسطاً من ضرب آخر من الفكر ضروري لعضويتنا ولمختلف أعضائها، وليس ثمة شيء أكثر سطحية من الطريقة التي يضع بها الوعي الغايات والوسائل. فالوعي أداة تبسيط وتوافق واستسهال، ليست غايته أن ينفذ إلى عمق الأشياء بتوسل أداة المعرفة(٢٦٨). أكثر من هذا، يوجد من العقول قدر ما يوجد من القوى المتعارضة في العضوية. ولو حاولت بالعقل الرئيسي درك ما يقع لامتنع عنك ذلك. جرّبْ أن تتعقل الهضم تجده تآلف عدة تعقلات(٢٦٩). وبالجملة، ما الدماغ، مقارنة بالعضوية، إلا آلة دنيا(٢٧٠).

ويهاجم نيتشه أدعياء امتلاك الحق، مثلما يهاجم أدعياء الشأن المجهول اللاعقلاني الباحثين عن العزاء الميتافيزيقي والسلوى في الغيب. كلا، ما كان نقد العقلانية عنده يعني تطلب اللاعقلانية؛ أي طلب «الخمول الوجداني» الذي يعتبر أن «فعل التفكير أمر بئيس وشقي»، وأن امتلاك الحقيقة لا صلة له بإعمال النظر والإيقان، وإنما هو منوط بالاعتقاد والإيمان، والعرفان والوجدان، والعلم اللدني والإلهام(٢٧١). ولذلك وجدت الرجل دائم الشك في طالبي الأحوال الصوفية الغريبة الأطوار الذين يدّعون إمساك الحقيقة طوع أيديهم علماً لدُنّيا أوتوه هكذا فجاءة عن غدارة(٢٧٢)؛ أولئك الذين من شأنهم

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٠، الفقرة ٦ [١٣٠].

(٢٦٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 315, para. 262.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٦، الفقرتان ٢٦٣و٢٦٥.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٧، الفقرة ٢٦٩.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٨، الفقرة ٢٧١.

(٢٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٣، الفقرة ١٩١.

(٢٧٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١١، الفقرة ٥٦٨.

أن يمتقع لونهم كلما أنت حدثتَهم عن براهين وأدلة(٢٧٣). ومع ذلك، يحمّل نيتشه العقلانية مسؤولية نشأة اللاعقلانية؛ أي مسؤولية التصوف. فهو يقول: «إن من ينمّي العقلانية يقوّي، في الوقت ذاته، القوة المضادة؛ نعني التصوف وكل أشكال الحمقة. يلزم أن يميز في كل تيار: أولاً؛ أنه يترجم، من جهة، تعب التيار السابق (بلوغه مرتبة الإشباع، حقد الضعفاء على الأقوياء، مرضهم). ثانياً؛ أنه، من جهة أخرى، قوة ظلت نائمة ومتراكمة لأمد طويل، وهي الآن استيقظت سعيدة مندفعة عنيفة؛ أي سليمة صحية معافاة»(٢٧٤). كذلك يرى أن الحزن المتنامي في الأزمنة الحديثة والتشاؤمية المتصاعدة فيها إنما أورثهما بالضرورة الإيمان بالعقلانية. لقد أدت العقلانية إلى ضرب من الإملال، فاحتاج الأمر إلى الإقلال. مثلما هاجم نيتشه أولئك الذين شككوا في العقل حد المناداة بالنزعة اللاأدرية. فما كانت النزعة الشكية، لا ولا النزعة اللاأدرية، إلا علامة ضعف ووهن وعدم قدرة على تحمّل جسامة إصدار حكم إرادة القوة: «هذا الشيء يجب أن تكون حقيقته كذا». . لا ولا كان من شأن الشك في العقل أن يلزم بمنعنا من استعمال العقل. وهل لنا غيره؟ أجل، كان نيتشه ضد هؤلاء اللاأدريين، وضد عبّاد المجهول والأسرار الذين شأنهم، بحسب عبارته، أن يعبدوا علامة الاستفهام مثلما هو يعبد الإله. وعنده أن هذا الإله المخفى من شأنه أن يوحي بالرهبة لا بالهيبة(٢٧٥). ولذلك اعتبر نيتشه، ضد من يدعون أن التفسيرات الصوفية تفسيرات عميقة، أنها لا يمكن أن يقال عنها حتى إنها سطحية(٢٧٦). وأخيراً، لا ننسى أن زرادشت خاطب المتجرئين على طلب حب الأرض والعيش فيها، خالقين بذلك عالم الإنسان ضد عالم الإله المختفي: لا يمكنكم أن تجدوا أنفسكم لا في «ما من شأنه ألا يعرف» ولا في «ما من شأنه ألا يعقل»(٢٧٧). أما بعد، فإن بغية نيتشه كانت تصفية العقلانية من شوائب الغوغائية(٢٧٨).

وأما بعد وقبل، إن الصلة بين الحكمة والحمقة، والحكماء والحمقاء،

---

(٢٧٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤١، الفقرة ٦٦٦.

(٢٧٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨، الفقرة ٢٦٩.

(٢٧٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 253, para. 7 [3].

(٢٧٦) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 150, para. 126.

(٢٧٧) «Aux îles fortunées,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 111.

(٢٧٨) Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, pp. 133-134, para. 221.

كانت دوماً صلة مشكلة عند الفلاسفة. لقد أشكل الجنون على العقل إشكالاً. إذ عد العقلاء أناساً فخورين بصفة «معقوليهم»، وذلك بما هم عدّوها أساس خيلائهم، بل من أوجب واجباتهم وأفضل فضائلهم، كما أنهم عدوا أنفسهم «أولياء الحس السليم»، وإن من شأن كل «هذيان» أو «تحكم» أن يسيء إلى شرفهم العقلي. والحال أنه لئن حققنا في الأمر ودققنا، لوجدنا أنه كان دوماً فوق البشرية يحلّق الجنون، وذلك بما هو انبثاق الأمر الاعتباطي في حواسّ الإنسان ومسامعه ومرائيه ومداركه، وبما هو إدخال الأمر المحال واللامعنى والجنون إلى قلب إمبراطورية العاقلية. والحال أنه ما كانت الحقيقة ولا اليقين هما ما يتنزل من عالم الجنون منزلة الضد من ضده، وإنما هو فرض الاعتقاد على الناس فرضاً شمولياً، ودفع الناس إلى التوافق على عدد من القضايا، وفرض ناموس إجماع حول بعض الشؤون. وفي ذلك خيض جهد كبير من أجل تشذيب ذهن الإنسان حتى ينضبط. غير أن هذا الفرض، إن تؤمل، وجد أنه إنما نهض على أساس غير معقول، إذ من غير المعقول أن تفرض على الناس الشأن الذي أنت تعده معقولاً الفرض والقسر. غير أنه وإن كان غير معقول، فإنه كان من شأنه أن حفظ البشرية حفظاً[٢٧٩]. غير أن هذا هو ما لم تفهمه الحداثة؛ إذ اختلط عليها النفع بالحق.

ثالثاً: نقد الحرية

عارض نيتشه «حرية المحدثين»، المتمثلة في النزعة «الذاتية»، المستندة إلى «الفردية»، والمتجسدة اجتماعياً في ما يسمى «المؤسسات الليبرالية»، وذلك بنقد عبادة «الحرية»، من حيث صارت «عقيدة» من عقائد الإنسان الحديث[٢٨٠]، كما عارضها ببديله عن حرية المحدثين؛ أي بحريته هو أو بما سماه «فكرتي عن الحرية». إذ لا شيء عنده أشد ضرراً على الحرية من «المؤسسات الحرة» الدعية. ذلك أنه ما إن تصير المؤسسات الليبرالية مضمونة حتى تتوق إلى أن تبقى ليبرالية، فتضر بذلك بمبدأ «الحرية» ذاته. فهي تنسف إرادة القوة ـ التي تقوم على محبة الرفعة وطلب الميزة على الغير ـ فتصيّر الإنسان ضئيلاً جباناً متهافتاً على الملذات مستهلكاً منغمراً في المستهلكات، مترجمة بذلك عن انتصار القطيع واستياد الغوغاء والدهماء. والحال أنه عندما

(٢٧٩) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 104, para. 76.

(٢٨٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 75, para. 9 [130].

يحارب المرء من أجل الحرية تكون حربه هذه مساعدة على تطويرها؛ أي أنها تكون مساعدة على تقدم النوازع المروئية ـ نعني نوازع الحرب والانتصار ـ على بقية النوازع؛ مثل نازع السعادة. لكن، ما إن يحقق الإنسان هذه الحرية حتى ينشد ضرباً من السعادة الرواقية التي هي، على التحقيق، أمر حقير دنيء مناقض لمروءة الحرية الأولى محقق للرعونة. إن الإنسان الحر هو بالطبع إنسان محارب، ومقياس الحرية ليس تحقيق السعادة وإنما هو الغلبة، ولا غلبة إلا بالصراع ضد أخلاق العبودية. وما الحرية التي نشدها نيتشه سوى «حرية القدماء»؛ أي حرية المجتمعات الأرستقراطية، وذلك على طريقة حرية مدينة روما في العهد القديم أو حرية مدينة البندقية الإيطالية في عهد النهضة ـ هذه المجتمعات التي فهمت الحرية بمعناها الحقيقي، من حيث هي شيء من شأننا أن نملكه وفي الوقت ذاته أن لا نملكه؛ أي أن نغزو من أجله، وأن ننشده النشدان، وأن نطلبه أشد الطلب(٢٨١).

يعتقد الإنسان ـ والإنسان المحدث على وجه الخصوص ـ أنه الكائن الوحيد الحر في عالم الضرورة، وأن له الميزة بهذه الحرية على بقية الخلق حد العجب وحد اعتباره تاريخه تاريخ الكون. أَلَا كم يمتلئ الإنسان عجباً! قاتله الله ما أعجبه بنفسه! (Vanitas vanitatum homo)(٢٨٢). ووهم الحرية هذا تلعب فيه العاقلية دوراً كبيراً وتغذيه وتنمّيه. فاعتقادنا في طابع أفكارنا الإرادي هو الذي يوهمنا بأننا أحرار. والحق أنه ما كان من شأن الإحساس بالحرية أن يتأتى عن الفكر، وإنما الشأن فيه أن يتأتى عن أن كل السيرورات الفيزيولوجية إنما هي تحرير لقوة وإطلاق لطاقة من قمقمها، فإذا بلغت أوجها أورثت صاحبها ضرباً من الرفعة والرفاهة؛ أي أنها أكسبته الإحساس بالحرية. فحقيقة الحرية بهذا أنها تحرير طاقة(٢٨٣). وما لم يكن الأمر كذلك، فإنها تبقى مجرد وهم حرية لا حرية على التحقيق.

يدّعي المحدثون أنهم متميزون عن القدماء بالحرية، وأن المجتمع اليوناني القدامي كان مجتمعاً عبودياً. غير أن نيتشه يتهكم من عنجهية هذا الادعاء، معتبراً أنه لم يشهد عهد ما حريات فردية قدر العهد اليوناني، وأنه

---

(٢٨١) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 157, para. 38.

(٢٨٢) Nietzsche: *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 226-227, para. 12, et *Le Voyageur et son ombre*, p. 17, para. 12.

(٢٨٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 307, para. 27 [3].

لم يحتقر عهد ما العبودية، بل حتى عبودية التربية والثقافة ـ هذه التي صار المحدثون يسمونها «حرية»، بئس حرية المحدثين هذه! ـ قدر ذاك العهد. أخطر من هذا، إن حرية المحدثين الدعية، بما فيها «الحرية الأكاديمية»، هي حرية تحت أعين الدولة وأنظارها ومراقبتها؛ فهي الرقيب الحسيب الموجّه المحقق المحدد(٢٨٤). ولذلك، فإنه عادة ما هاجم نيتشه الحرية الحديثة بوصفها تقوم على رياء مزدوج: «الكذب على الذات»، و«الكذب على الأغيار». فهي حرية كذوبة(٢٨٥).

والحال أن العبودية التي صارت مرفوضة في عهد الحداثة ليست هي عبودية الحال، وإنما هي عبودية المقال؛ بمعنى أنه لئن صارت، على عهد الحداثة، كلمة «عبد» كلمة مستشنعة مرذولة، فإن هذا ليس يعني أن المجتمع الحديث لم يعد مجتمعاً عبودياً. أخطر من هذا، إنه المجتمع الذي وجد العزاء ـ والناس فيه يحيون في «عالم حيث الجميع يتصرفون بما هم عبيد» ـ في الإكثار من الحديث عن «كرامة الإنسان» و«كرامة الشغل». ألا ما أكذب المجتمع الحديث! أوَليس هو مجتمعاً قام على البؤس وعلى الاستلاب؟ يكفي أن ننظر إلى حال العمال في المجتمع الحديث حتى نتبين خداعه لنفسه. ثم إن القدماء كانت فرديتهم تنزع نحو تحقيق خير الجماعة ومصلحتها ـ المدينة ـ وهو خير محقق قريب مشخص. لهذا فإنه في القدامة كان الأفراد أكثر حرية، وكانت أهدافهم سهلة الملتمس، بينما الإنسان الحديث متعلق بدوامة لا يدري أولها ولا آخرها، ولا يلحق أبداً بغيته(٢٨٦).

وما ينطبق على الفرد الحديث ينطبق على المؤسسة الحديثة. فالمؤسسات الحديثة صارت لا تساوي شيئاً. إذ لكي تقوم مؤسسات يلزم أن يكون ثمة ضرب من الإرادة والنازع والآمر؛ أي أن تتحقق ثمة إرادة التقليد والسلطة والمسؤولية. وهي أمور تعاديها النزعة الليبرالية الحديثة التي تتشدق بمفهوم «الحرية». فعندما وُجدت هذه الإرادة تأسست الإمبراطورية

(٢٨٤) «Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, cinquième conférence,» dans: Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, pp. 156 - 157.

(٢٨٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 35, para. 25 [54].

(٢٨٦) «La Joute chez Homère,» dans: Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, pp. 201-202.

الرومانية، وعندما غابت غابت. أما الإنسان الحديث فإنه صار لا يحيا إلا لأجل نفسه بلا مسؤولية، وهو يسمي حياته هذه حياة حرة، وكل ما من شأنه أن يعضد المؤسسة يلجأ إلى احتقاره وكراهيته واستبعاده، وذلك بدعوى أنه يوشك أن يعيده إلى عهود العبودية. إن الحرية الحديثة صارت تخشى كل حديث عن السلطة والمسؤولية خشية المارد من المياه المقدسة. وإن غياب السلطة هذا لملحوظ في كل مرافق ومظاهر الحياة الحديثة؛ من حياة زوجية وتربية وغيرها، حيث ما عاد ثمة يسود سوى التراخي والتهاون والرعونة[٢٨٧].

وحين يُتهم نيتشه وأتباعه بأنهم إذ نفوا الحرية صاروا «جبريين»؛ فإن جواب نيتشه هو: «يقولون عنا إننا جبريون، والحال أن جبرنا، إن كان هو قدرنا، فإنه جبر إفضال وتوتر وتفجير قوى متراكمة». ومن ثمة، خالفت جبريته جبرية عصره ذات الأصول المسيحية؛ أي أنها كانت جبرية ثقة في سير الأشياء والحياة والنازع الحيوي ـ وعادة ما شبهها بجبرية الرومان والروس المبنية على قبول الذات وتقويتها والإقبال على متاعب الحرية ومواجهتها، كما قابلها بما أسماه «جبرية الأتراك» أو «الجبرية التركية»[٢٨٨] ـ شأنها أن تقبل بالحياة ملء الحياة، وأن ترغب في المصير وفقاً لمبدأ «أحب ما ليس لك منه بد» (Amor Fati) وأن تركن تحت مجاري الحوادث برباطة جأش، وأن تحب ما تصرفت به الأقدار فيها، وأن تحب مصيرها كل الحب، وألا تحب إلا ما كان، وألا تقنط من الضرورة الواقعة[٢٨٩]. وما كانت هي جبرية شؤم وقدرية قامت على الاعتقاد بأن الأشياء لا تسير بحسب إرادتنا وقوتنا. وإنها لجبرية زرادشت التي تصير معادلة للصدفة وللوظيفة الخلاقة. إذ ثبت أنه لا يوجد نظام قيم كامن في الأشياء، وإنما ينبغي، بدءاً، الابتدار إلى خلقه ـ وتلك هي الحرية الحقة[٢٩٠].

ومن المعلوم أن مفهوم «الحرية» ذا البعد الأنطولوجي والقيمي والاجتماعي بني على المفهوم السيكولوجي: «الإرادة»، أو «الإرادة الحرة».

---

(٢٨٧) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 157 sqq paras. 39 - 41.

(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨، الفقرة ٦.

(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢٩، الفقرة ١٠، و Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 519, para. 15 [20].

(٢٩٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 326, para. 27 [71].

ولذلك، فإن أي نقد لمفهوم «الحرية» لزم أن ينصبّ على القاعدة ـ مفهوم «الإرادة» ـ التي استند إليها. ولما ثبت أن مفهوم «الحرية» الحديث قام على مفهوم «الإرادة»، فإن نيتشه انبرى إلى نقد هذا المفهوم. غير أنه لما كان ما من نقد إلا وشأنه أن يستند إلى ضوابط، فإن نقد نيتشه لمبدأ، أو بالأحرى، «وهم» الإرادة استند إلى أربعة ضوابط: **أولها**؛ ما كانت الإرادة، كما ادعي، «معطى مباشراً»، وإنما هي «استنتاج». وما بقي لنا أن نعرفه هو ما إذا كانت استنتاجاً «مشروعاً»(٢٩١). **ثانيها**؛ أن الإرادة ما كانت «واقعة محققة»، وإنما هي «فرضية». وما بقي لنا أن نفعله هو أن نفحص ما إذا كانت هي فرضية «محققة» أم «مبطلة»(٢٩٢). **وثالثها**؛ ليس يمكننا أن نعرف من الإرادة إلا ما هو معروف منها؛ أي الجانب التعقيلي منها؛ بمعنى الجانب الواعي. إذ ثمة من أسباب أفعالنا وعللها ما شأنه أن يبقى لنا مجهولاً لا نَعيه(٢٩٣). **رابعها**؛ أنه وجب «قلب» نظام الإرادة والمرادات. فما فعل الإرادة نفسه إلا اكتمال لصراع أسباب ودوافع، وما كان هو السبب. إنه حصيلة لا بداية، ونتيجة لا مقدمة. وعندما أنا «أريد»، فإن إرادتي تكون شاهدة عن صراع عشته بداخلي تغلّب فيه نازع على آخر، وما إرادتي إلا تعلّتي(٢٩٤).

والحقيقة التي ما فتئ نيتشه يعلنها في وجه دعاة الإرادة هي: «ما كانت الإرادة لتوجد أبداً»، و«ما الإرادة بالأمر الحق أبداً»(٢٩٥)، و«لا وجود لإرادة أنى كان شأنها: سواء أكانت هي إرادة حرة أم مستتبعة»(٢٩٦)، و«لا وجود للإرادة، ولا وجود لا لإرادة قوية ولا لإرادة ضعيفة»(٢٩٧). وأعجب العجب، يقول معترض، كيف لناكر الإرادة هذا الذي كانه نيتشه أن يجعل من الإرادة ذاتها ـ إرادة القوة ـ كنه الوجود وسره؟ والذي خفي على صاحبنا هذا أن نيتشه ما كان نافياً للقوة، وإنما هو للإرادة أنفى. وما كانت إرادة القوة عنده، على التحقيق، «إرادة» ـ اللهم إلا بتوسع في اللفظ. وإنما هي، على التدقيق،

---

(٢٩١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 291, para. 200.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١، الفقرة ٢٠١.

(٢٩٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٢، الفقرة ٣٠٣ وص ٣٠٨، الفقرة ٢٥١.

(٢٩٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 208, para. 26 [108].

(٢٩٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 116, para. 252.

(٢٩٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 307, para. 27 [11].

(٢٩٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 293, para. 205, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 163-164, para. 14 [219].

«نازع». هذا مع العلم السابق أن لا دخل للإرادة في «النزوع». فما كان النزوع على الإنسان حكراً، وإنما هو سمة لكل كائن مهما كان شأنه. وما كان للإنسان «مراداً»، وإنما هو للإنسان حاضّ حاثّ؛ أي نزوع، وذلك من غير ما يحتسب أو يعي. مع متقدم العلم أنه ما صح الحديث عن «إرادة» من غير «وعي». ولهذه الاعتبارات كلها ولغيرها، فإنه لربما كان لفظ «الاستقواء» العربي، بما أفاده من معنى إقواء الكائن على فعل ما ـ الإقواء غير المعلوم لصاحبه نفسه، وليس طلب الفرد لنفسه القوة طلباً واعياً ـ أقدر على أداء المعنى الذي أراده نيتشه، وذلك أكثر من المعنى الذي من شأنه أن يؤديه لفظ «إرادة القوة» الملتبس.

والذي عند نيتشه أن الإنسان المحدث يعتقد أن الإرادة هي الواقع الوحيد الفاعل، وأنها أمر بسيط ومعطى وخالص لا يقبل الاختزال إلى غيره، سهل الملتمس قائم بذاته. والحق أن ما يخدع الإنسان الحديث بهذا الشأن هو هذه البساطة وهذه المباشرة. وإن الإنسان المحدَث لمقتنع بأنه عندما يقوم بفعل ما ـ مثل أن «يَضرِب» ـ فإنه هو الضارب، وأنه ضَرَب لأنه أراد ذلك. وما خطر بباله أبداً طابع الظاهرة المُشْكَل؛ أي كونها آلية شديدة التعقيد معتاصة الملتمس لا يدرك منها إلا آخر السلسلة ولا يعلم بادئتها. بالنسبة إلى الإنسان الحديث إن أنت دفعت به إلى تحليل فعله، وجدته يعتبر الإرادة قوة شأنها أن تفعل فعلاً سحرياً عجيباً. فالاعتقاد في مبدأ «الإرادة» ضرب من الاعتقاد الشعوذي في قوى ساحرة. إنما الإرادة عقيدة السحرة.

والحال أن لهذا التصور جنيالوجيا. ولو قدر للمرء أن يخط لمفهوم «الإرادة» هذا تاريخاً لغامر بالبدء بالعبارة التالية: «في البدء حدث هذا الغلط الكبير المشؤوم الذي تجلى في اعتبار الإرادة كما لو كانت شيئاً من شأنه أنه يفعل، والذي أراد مرتكبه أن تعتبر الإرادة كما لو كانت ملكة [قائمة بنفسها]. . . أما اليوم، فإننا صرنا نعلم، علم اليقين، أن هذه الإرادة [الموهومة] إن هي إلا اسم فارغ من كل دلالة مهما كان شأنها»(٢٩٨). فمبدأ «الإرادة» هو أحد «أقدم الميثولوجيات» التي اعتنقها الإنسان. وبالتفصيل التاريخي، نقول: كان الإنسان البدائي قد دأب على أن يرى أن لكل حادث يحدث إرادة تفعل، وأنه أيضا وراء الأفعال يثوي فاعل. لقد كانت فكرة

(٢٩٨) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 93, para. 5.

«الفعل الآلي»، لا «الفعل الإرادي»، غائبة عنه، وكان يؤمن، بدءاً، بالأشخاص والأشباح والأرواح، لا بالمواد والقوى والأشياء، وكان نبراسه في النظر إلى الأفعال هو المبدأ القائل: «حيثما تم التصرف، فإن ثمة إرادة التصرف قبلاً»، و«لا يمكن أن يؤتى الفعل إلا إن كان ثمة أشخاص مريدون»، ما نجم عنه القول بالمبدأ: كل موجود مريد، أو ما من موجود، مهما كان شأنه، إلا وهو مريد لطبع متأصل فيه. فقد تحصل أنه في البدء كان ثمة ذاك الخطأ الشنيع المشؤوم الذي نهض على اعتبار الإرادة كما لو كانت أمراً «يفعل» و«يتصرف»؛ أي كما لو كانت «ملكة». لقد «أقنم» الإنسان البدئي الإرادة أقنمة. واليوم صرنا نعلم أنها لم تعد سوى «كلمة فارغة» **لا تحقق شيئاً.**

إن الاعتقاد في حرية الإرادة «خطأ منشئي متأصل فينا»، أو قل: «إنه خطأ أصلي» قديم كل القدم. فالاعتقاد في مبدأ «الإرادة الحرة» من الأخطاء البشرية الجوهرية. وهو خطأ نهض على الاعتقاد بأن أحاسيسنا وأفعالنا إنما قامت على إرادتنا الحرة؛ أي أنها «آثار» لها و«مفاعيل». والفرد حين «يشعر»، فإنه يتصور أن ما من إحساس وتغير يعتريه إلا وهو أمر مستقل مفرد قائم بذاته مفصول عن غيره غير موصول به؛ أي بما هو أمر غير مشروط أو منوط بسواه ينبثق، هكذا فجاءة عن غدارة، من غير مقدمات وسوابق ولواحق. فنحن حين نجوع، مثلاً، لا نتصور أن الجوع ختام سيرورة معقدة لا نعيها، علينا خفية، وإنما نحن نتصوره إحساساً يطفو هكذا على السطح فجأة. ذاك خطأ النظر إلى آخر السلسلة كما لو كان بادئتها[٢٩٩]. وحينما يخطر للمرء الخاطر: «أريد أن أتبول»، فإن هذا ينمّ، على خلاف ظاهر اللفظ، لا عن إرادة ورغبة وابتغاء، وإنما عن قسر وقهر وضغط على المثانة، وعن بحث عن وسيلة للتخلص من امتلائها، وعن طريقة معتادة لتحقيق ذلك باستعمال الوسيلة ذاتها. وهذا القسر والضغط والقهر لا صلة لهم بإراحة المثانة الراحة. فلسان الحال هنا لا يقول على التحقيق: «أريد أو أرغب»، وإنما «أعاني أو أقاسي»[٣٠٠]. فالحق يقتضي منا ألا نقول: «أريد»، أو «سأعمل على» أو «أبتدر إلى»، وإنما «ثمة شيء ما يحدث»، أو «ثمة شيء ما يقع». فلا وجود لمثل

(٢٩٩) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 45, para. 18.

(٣٠٠) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 442, para. 4 [309] and pp. 447-448, para. 5 [5].

هذا الضرب من الإرادة، إنما الإرادة رأي اعتباطي(٣٠١). والحق الذي عند نيتشه أن ثمة دوماً كمّاً، أو كوانطوم، من الطاقة يقبل الانفجار، شأنه شأن برميل من الرصاص، وما كان عود الثقاب ـ نظير إرادتنا المتوهمة ـ إلا «تعلّة» و«عاذرة» و«مناسبة»، تكاد لا تجمعها صلة بأصل الضغط المولّد للانفجار. وإن قياس ذلك لكقياس ربان السفينة إلى قوة البخار: فالسفينة لا محالة تابعة مجراها الذي انخرطت فيه صدفة وانجرفت فيه انجرافاً. وما الربان إلا أشبه ما يكون بتعلة المجرى. وإنه لشاهد على كبرياء الإنسان الذي يريد أن يُحِلّ نفسه محل المجرى ـ على أنه هو «الفاعل». ومما طم الوادي على القرى، أن مخيلة الإنسان التي لا حد لها حملته على الاعتقاد بأن ما يقع، إذ هو يقع، فإنما بإرادة منه وتطلّب. والحال أننا نملك من سليم الحس ما به نقتدر على أن ندرأ مثل هذا الوهم الطارئ. إذ نملك من بادي الرأي القدر الكافي بما يمكننا من أن نتهكم من ذاك المغرور الذي يخرج من غرفته لما تطلع الشمس ويقول: «أريد أن تطلع الشمس»، والهزء من ذاك الذي لا يستطيع أن يوقف دوران العجلة، فيقول: «أريد أن تدور العجلة»، والزراية من ذاك الذي صُرع فانبطح أرضاً، وقال: «أنا الآن منبطح على الأرض لا عن صرع وإنما لأنني أريد أن أنبطح على الأرض». أَوَلسنا نتصرف التصرف نفسه كلما قلنا: «إني أريد»(٣٠٢)؟

والحال أن خطأ الاعتقاد في المسؤولية ناتج عن خطأ الاعتقاد في حرية الإرادة. وما فتئ الإنسان يدعي المسؤولية عما يقع، حتى انتهى إلى مفارقة: يريد الإنسان الحديث أن يكون مسؤولاً عن كل شيء، اللهم إلا عن أحلامه! كم هو مشفق هذا الضعف الذي ادعاه الإنسان، وكم هو عادم للشجاعة المنطقية! لا شيء أخص بك، أيهذا الإنسان، من أحلامك! مادتها منك، وشكلها لك، ودوامها من أمرك، وممثلوها من ابتداعك، ومتفرجوها أنت! ما من شيء فيها إلا منك أنت ولك أنت! أَوَبعد هذا أنت مدّع أنها ما كانت بضعة منك! فلماذا تهرب من المسؤولية عنها وقد ادعيت أنك مسؤول عن كل شيء يقع أو تكاد تدعي ذلك؟ وإنك لتهرب ههنا من المسؤولية! وفي ذاك تكمن مفارقتك! ما أخجل الطريق الذي سلكت! وما أخوفك من تحمّل

(٣٠١) المصدر نفسه، ص ٤٥٥، الفقرة ٥ [٤٣].

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، الفقرة ١٢٤.

مسؤوليتك عن أحلامك! كم كان الإنسان سيمتلئ عجباً ومخيلة لو تصرف على النقيض من هروبه ونسب مسؤولية أحلامه إليه! والحق الذي ينبغي أن يُعلم أننا لسنا مسؤولين عن رؤى نومنا، ولا عن أفعال صحونا، وأن مذهب «حرية الإرادة» هذا إنما هو مستملى من عجب البشر وإحساسهم بالقوة(٣٠٣). وإن عالمنا الداخلي لمليء بالسرابات وبالأنوار الزائفة. وهي سرابات شأنها شأن الهباء إن فتشت وُجدت بلا شيء. وإن الإرادة لإحداها. وإنها لمرافق الأحداث الذي صار يدّعي أنه صانعها وصاحبها(٣٠٤). وبعد، فإن الحق يقتضي منا القول: «لا أحد مسؤول عن أفعاله، لا أحد مسؤول عن وجوده. ونحن حين نريد محاكمة شخصٍ ما بما فعل أو بما نسب إليه إنما نظلمه»(٣٠٥). ما كان الإنسان بالمسؤول عن دوافعه وبواعثه وأفعاله وآثاره... إنما قصد نيتشه استبرائي؛ نعني تبرئة الإنسان من وزر المسؤولية الذي حمّله طيلة عهود من الزمن. وهو ما حُمِّل ذاك الوزر إلا لأنه ابتدأ بخطأ الاعتقاد في مبدأ «حرية الإرادة»، ومن ثمة في تبعة هذه الحرية؛ نعني المسؤولية. إنما أفعال الإنسان يلزم أن تعتبر كما تعتبر أفعال النبتة، بلا إسقاط مبادئ «الحرية» أو «المسؤولية»(٣٠٦). وما إيهام القساوسة الإنسان أنه حر إلا إرادة معاقبته. إذ هم اعتبروا الناس «أحراراً»، وذلك حتى يتم تصييرهم مذنبين بالقوة، وتتم محاكمتهم، ويسهل إنزال العقوبة بهم. والحق الذي تنبغي إبانته، أن لا أحد منح الإنسان وجوده أو مواهبه أو حياته أو أفعاله؛ وبالتالي لا مساغ للحديث عن مسؤولية ههنا(٣٠٧). وإن لعلى إنسان المعرفة القديم أن يستسيغ ويستمرئ أشد القطرات مضاضة إلى نفسه؛ نعني الإقرار بلا مسؤولية الإنسان إن عن وجوده أو عن أفعاله. وإن لعلى إنسان المعرفة الجديد أن يزدهي بالادعاء التالي: «ما من شيء إلا وهو ضروري، بما في ذلك المعرفة الضرورية ذاتها»، وأن يفتخر بالقول: «ما من شيء إلا وهو بريء، وإن المعرفة لهي ما من شأنه أن يهدي الروح إلى درك هذه البراءة». إنما الإرادة عقيدة السحرة، شأنها شأن المبدأ الديني: «يكفي أن تريد الشيء حتى تحدثه». ونحن نشعر أننا

---

(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨، الفقرة ١٢٨.

(٣٠٤) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 106, para. 3.

(٣٠٥) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 70, para. 39.

(٣٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٣، الفقرة ١٠٧.

(٣٠٧) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 190-191, para. 15 [30], et *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, pp. 110-111, para. 7.

أحرار بالقدر الذي نشعر فيه أننا سحرة. وحين يستعصي أمر ما عن إرادتنا المزعومة، فإننا ننسب الاستعصاء إلى فعل الشيطان، معملين بهذا آلية «التأثيم» الدينية الشهيرة. وما كان ذاك ليشهد، على التحقيق، إلا عن زهو الإنسان ومخيلة.

لقد تعوّد الفلاسفة على الحديث عن «الإرادة» كما لو كانت الأمر المعلوم للعالمين أكثر من سواه. بل ذهب شوبنهاور إلى حد القول: إن الإرادة هي الشيء الوحيد المعلوم لنا بحق، فهي عنده المعلوم لنا، على وجه التمام والكمال، العلم كله بلا فضلة أو بقية. . . وهذا دل على تبني الفلاسفة لرأي شعبي اعتباطي. وهو رأي قام على التسليم بما تتبدى به الإرادة إذ هي تريد خداعنا: تتبدى بدءاً أمراً بسيطاً، بينما هي الأمر الأعقد. وما وحدة اسمها إلا مضللة بهذا الصدد. إذ في كل إرادة ثمة بدءاً تعدد إحساسات؛ من إحساس بالحال الذي نريد هجره، وإحساس بالحال الذي نتطلبه، ومن توجه من ذاك إلى هذا، ومن إحساس عضلي يرافق النقلة بينهما من غير أن نشرع بدياً في تحريك أذرعنا أو سيقاننا يحضر آلياً ما إن «نريد». هذا فضلاً عن أن في كل إرادة ثمة مدخلاً للفكرة القائدة الملهمة الموجهة.

وبعد هذا وذاك، ثمة الحال الوجداني المرافق الذي شأنه ترضّي إرادة القوة لدى الفرد في توجيه الدون وحمله على الطاعة، وذلك ما دامت حرية الإرادة إحساساً بالرفعة يعتري المرء اتجاه مستَتبَعه وتحكماً في الغير. أفبعد هذه التعقيدات البدية يسوغ الحديث عن «الإرادة» بالاسم المفرد الجامع؟ أوَبعد هذا مساغ للحديث عن «الحرية»؟ واهمون هم المحدثون حين يتحدثون عن حرية الإنسان الحديث. وإن شأن الاعتقاد في الإرادة الحرة لكشأن التفرج على منظر شلال. فعند مشاهدتنا لمنظر تساقط المياه يخيل إلينا أننا نرى في تموجاتها وانعراجاتها وانكساراتها أمشاجاً من الإرادة الحرة والاعتباط في الآن ذاته، بينما الكل على التحقيق ضروري قسري جبري، وما من حركة إلا وتقبل أن تحسب على الجهة الرياضية الدقيقة. والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى أفعال الإنسان: إذ لو وُجد ثمة مارد، لأمكنه أن يحيط علماً بكل أفعال الإنسان، مهما جلّت أو دقّت، وذلك في الوقت الذي يكون فيه الإنسان المتوهم حريته مأخوذاً في شرانق أفعاله من غير علمه ولا استشارته[٣٠٨]. فإذاً

(٣٠٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 111-112, para. 106.

تحصّل بهذا ضلال المحدثين في حديثهم عن «الإرادة» و«الحرية». ولذلك فإنه عادة ما تحدث نيتشه عن «وهم الحرية»(٣٠٩)، وعن «الحرية الكاذبة»(٣١٠)، حين تعلق الأمر بحرية المحدثين.

هي ذي أصول الحداثة، وهذا نقدها. لقد ذهبت الحداثة ضحية أساطير المحدثين الثلاث: راحت هي، بدءاً، ضحية أسطورة «الأنانة» (قولي أنا أنا)، فكان أن هي اعتقدت في مذهب «الذاتية». وراحت هي، تثنية، ضحية أسطورة «شفافية اللغة» و«صدقية المنطق»، فكان أن قالت بمذهب «العقلانية». وسقطت، تثليثاً، صريعة أسطورة «الإرادة»، فكان أن قالت بفكرة «الحرية». لقد قامت الحداثة على حكايات تبريرية كبرى ـ ميثولوجيات ـ وقام نيتشه يسفّه أحلامها. وكان ما كان من أمر ما حكيناه في هذا الفصل.

---

(٣٠٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 536-537, para. 6 [347].

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٧، الفقرة ٦ [١١٩].

القسم الرابع

نحـــو تجـاوز الحداثـة

الفصل التاسع

الإنســان الجمالــي بديــلاً

(Homo Aestheticus)

أولاً: الإنسان الأعلى

لكم كان مبتئساً حقاً مسار ومآل الإنسان المقوم: لقد رام تأنيس العالم بدفء معانيه الأخلاقية والدينية والنظرية، فانتهى به الأمر، من حيث لا يعلم ويحتسب، إلى إفقاره وتبئيسه؛ أي إلى العدمية! وأراد وزن العالم بميزان القيم؛ منشئاً الثنائيات: الخير/ الشر، المقدس/ المدنس، الحق/ الباطل، فوجده «ثقيلاً»؛ ثم ما لبث أن صار «أخفّ» ما يكون. وما كانت رغبته في القيم الأولى، ورغبته عن الثانية، لتحميه من العدمية. إذ سرعان ما تداعت هذه القيم على رأسه، فإذا به يرى العالم «باطلاً» و«شراً» و«مدنساً»، وإذا به ينقلب على نفسه، فينكر القيم أصلاً. لقد أراد أن يمنح نفسه ما يحيا به ـ وفي ذاك «منزع إثباتي» إيجابي وضعي بَيِّن ـ فإذا به يكتشف ـ ويا لهول ما اكتشف! ـ أنه ملأ العالم هباء وسدى ـ وفي ذاك أبان عن «منزعه النفيي» الإنكاري الجحودي. والذي ترتب عن القيم التي نسجها طيلة تاريخه، أنه صار كائناً مريضاً، وذلك بعد أن تبين له أن «تعقيلاته» و«تنضيداته» إنما كانت «هذياناته» و«تحكماته»، وأن «قيمه» إنما كانت «أوهامه» التي بها منّى ذاته بفارغ التمني. وإنه «لَلإنسان المبرسم»، وإنه «لَلإنسان المريض»، وإنه «لَلإنسان المجهض السقط»، وإنه «لَلإنسان الفاشل»... ذاك الإنسان الذي أَنَّسَهُ الدين، وراضته الأخلاق بدعوى التجويد والتحسين والتزيين، ومنّاه النظر

بالظفر بالحقيقة كاملة غير منقوصة، فما جنى إلا التوهيم والتسويء والتشيين. ذاك على التحقيق هو «الإنسان الأخير».

ولئن كان مما لا شك فيه أن الإنسان هو الحيوان الأكثر مرضاً والأكثر اضطراباً وتبدلاً وامتناع ثبات وانعدام تحديد، فإنه جاز للناظر أن يسأل: لِمَ كان الإنسان هكذا؟ والجواب هو: لأن الإنسان، أكثر من الحيوانات مجتمعة، الكائن الذي تجرأ وأبدع، وواجه وتحدّى مصيره. وإنه لَلكائن المجرب لذاته الذي ما كان شأنه أن يرضى بمساره ومآله ـ ذاك الذي شأنه أن يتسخط وضعه، فيصارع الحيوانات والطبيعة والآلهة أجمعين، وذلك بغاية أن تتحقق له المقدرة الكبرى على غيره. إنه ذاك الذي ما تم أبداً تدجينه. وهو كائن لا للتحقق وللآن، وإنما هو للانتظار وللمستقبل كائن. فحقيقته أنه الكائن الدائم التوقان والتوهان. فكيف لا يمكن هذا الحيوان، الشديد الشجاعة والجرأة على التجريب، أن يكون عرضة للأمراض ومحلاً لها من بين كل الكائنات الأخرى؟ والحال أن مرض الإنسان اليوم صار يحمل اسماً رهيباً هو «العدمية».

ولا غرابة في ذلك. فالتاريخ البشري شهد لفترات ماضية على مثل هذه الحالات الوبائية. ففي سنة ١٣٤٨ بأوروبا، عاش إنسان العصر الوسيط يرقص على إيقاع زمن «رقصة الموت»... وإنه ليحيا اليوم عصر «الغثيان» و«التعب» و«القرف من الذات» و«الضيق بالنفس». وإنه لَلإنسان الأخير الذي ما عاد ثمة إنسان بعده ـ اللهم إلا بضرب من التجوز في التعبير، أو بإشارة إلى إمكان بدّو إنسان آخر لا تجمعه بصاحبنا هذا إلا التسمية، مع اختلاف في النوع ـ الإنسان الأعلى. غير أنه يمكن تبين خيط الأمل في مساق الهلكة. إذ عند تناهي الشدة يلوح بارق الفرج. فالنفي الذي يواجه الإنسان به الحياة يمكن أن يتحول إلى قبول. وعندما يجرح الإنسان، فإن ذاك الجرح نفسه هو الذي يكون من شأنه أن يستحثه على الحياة[1].

ولو وجد من ينادي: «أيهذا الإنسان: اعلم أن لا وجود ثمة إلا لعالم واحد. وهو عالم زائف وقاس ومتناقض ومفتن ومحال»، فإنه قد يُوجد ثمة أيضاً من يبادر إلى إجابته عن سؤاله، مستنكراً سؤاله: «وما المانع من أن

---

(١) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), p. 143, para. 13.

نقبل بهذا العالم الذي وصفته، وأن نعتبره العالم الحق الوحيد الذي يستحق أن نحيا فيه؟». ذاك سيكون إذاً لسان حال «الإنسان الأعلى» بلا شك. وما كانت المسألة مسألة من يخلف هذه البشرية في تراتب المخلوقات ـ فالإنسان «غاية» من هذه الجهة، وليس مجرد «عبّارة» ـ لكن المسألة هي مسألة أي صنف من الناس يلزم تهذيبه وتشذيبه؛ أي تلزم إرادته بما هو الأغنى من حيث قيمه العليا والأكثر استحقاقاً للعيش والأكثر اطمئناناً على المستقبل. والحال أن هذا الطراز من هذا البشر ذي الهمة العلية والقيمة العليا ما كان «أمنية» مستقبل، بل إنه «حاضر» في الماضي ـ لكن حضوراً صدفياً ـ بما هو استثناء ما تمت إرادته أبداً ولا الرغبة فيه، وإنما بالضد خيف منه دوماً، بل إنه كان الشيء الأكثر ترويعاً وإفزاعاً. أكثر من هذا، إن الخوف منه هو الذي دفع إلى تطوير ضده؛ عنينا به «الحيوان المدجن» أو «الحيوان القطيعي» أو «الحيوان المَريض»، من حيث أشار هذا التعبير إلى الإنسان المسيحي[٢].

و«الإنسان الأعلى» اصطلاح عنى به نيتشه ضرباً من الطراز البشري اعتدلت طبيعته واستكملت قوته، أوجده ليعارض به اصطلاح «الإنسان الأخير»؛ من حيث هو «الإنسان الحديث»، أو «الإنسان الطيب»، أو «الإنسان العادي» الذي قال به المسيحيون والعدميون. ولم يكن ليقصد به، مثلما ادعى ذلك الكثير من النظار، طراز «الإنسان المثالي» الذي شِقٌّ منه قديس والشق الآخر عبقري، لا ولا المعنى البيولوجي الداروِيني، ناهيك بالمعنى البطولي الأخلاقي الذي يعكس معنى رومانسياً بما أفاد عبادة البطل على نحو ما نجده عند المفكر الاسكتلندي توماس كارلايل مثلاً (١٧٩٥ ـ ١٨٨١)[٣]. وهو لا يقصد به كائناً يحتل موقعاً بينياً؛ أي كائناً يحتل موقعاً بين العرّاف والنبي[٤]. إنما الإنسان الأعلى هو «الطراز المعارض للمثل القديمة»؛ أي الطراز من الناس المتجاوز سالف التقويمات، والذي الشأن فيه أنه يتجاوز المناحي السلبية في الإنسان المقوم التي تأدت به إلى العدمية؛ نعني بها البحث عن «المثال»

---

(٢) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio, essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 16, para.3.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢، الفقرة ١، و Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles;* *[Suivi de] le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, G. F.; 421 (Paris: Flammarion, 1985), p. 135, para.12.

(٤) «Lettre de Nietzsche à Malwida von Meysenburg du 20 octobre 1888,» dans: Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 132, note 1 and p. 301.

وطلب «الخلق» ونشدان «الدينونة» وشدة «إجالة النظر». والحق أنه لئن تأملنا هذا الإنسان الأعلى لوجدناه، على التحقيق، إنساناً تجريبياً أو مجرباً؛ أي إنساناً لا يتردد في «تجريب» أنماط حياة ممكنة. ونعم الجرأة هي!

لقد وعى هذا «الإنسان المجرب» أموراً ما كان ليعيَها الإنسان الأخير. أدرك أنه لئن انهارت المعاني، فإنه، أولاً، انهار معنى واحد من المعاني، وما زال إنشاء المعاني أمراً ممكناً. أَوَليس الإنسان، أساساً، كائناً مقوماً؛ أي كائناً من شأنه أن يمنح المعاني للأشياء؟ ثم إنه، على فرض أن المعاني كلها انهارت، فإن جواب «الإنسان الأعلى»، وقد هز كتفه نكاية وتشفياً في «الإنسان الأخير» المتباكي على الذي حدث: لا بأس من هذا الأمر ولا ضرار فيه، ولا خوف على مصير الإنسان ولا وجل. أكثر منه وأليق، فلنعجّل به، ولنجعل من العدمية المطرقة التي نهوي بها على القيم القديمة! ذاك أن المعاني أمور مؤقتة؛ أي أنها أمور اختبارية، أو قل: إن الشأن في القيم أنها أمور للاختبار. مما دل على أنها أمور يمكن الاستعاضة عنها بمعانٍ، أو بالأحرى بلامعانٍ أخرى يجرب الإنسان المدى الذي قد تبلغه. وإن مثله في ذلك لكمثل الملاح المبحر في بحار مجهولة. فليبادر إذاً إلى تجريب شرعة قيم جديدة[٥]!

ولئن حق القول: إن إنسان ما بعد العدمية ما زال يجهل إلى أي مكان قذف به، وذلك بحيث ما إن يغادر موقعه القديم حتى يُقذَف به إلى أرض مُجَهلة له غير مُعلَمة، فإنه حق القول أيضاً: إن الموقع الجديد أمده من القوة ما بإمكانه أن يقذف به إلى الأبعد، إلى المغامرة، إلى بلدان بلا شط لم تكتشف بعد. فإذاً ليس لهذا الإنسان الشهم المقدام بد من الابتدار إلى المغامرة، لأنه لم يعد له وطن يمكنه المكوث به، وذلك بعد تجربة العدمية الرهيبة. لقد صار موطنه قديماً متهالكاً منحلاً. والأفضل له أن يجرب المغامرة، وإن أورثته الهلكة، على أن يبقى أسير النفي والعدم عاجزاً مريضاً مُعدياً[٦]. ولهذا يلحّ نيتشه على أننا صرنا نحيا عهد ما بين مملكتين: مملكة القيم القديمة المنهارة، ومملكة القيم الجديدة المأمولة. وهو وجود أولي هش

(٥) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1, pp. 5-6, para. 12.

(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧١، الفقرة ٩.

سهل الانعطاب ممكن الانكسار. وليس لنا إلا أن نمسك بزمام أمورنا، وأن نقود أنفسنا بأنفسنا، وأن نجري تجاربنا بذواتنا. أوَلسنا جملة تجارب؟ وإن كان، فلتكن هذه التجارب عن طيب خاطر[(٧)]. وداعاً للقيم المتآكلة المتهالكة، مرحباً بالقيم التجريبية الاختبارية المغامرة: وليحيَ الشر بديلاً عن الخير، ولْينتصر المدنس على المقدس، ولْيدم الكذب والباطل والبهتان بعد أن تلاشى وهم الحق. وبالجملة، فَلْيحيَ الشيطان!

المطلوب إذاً أن ندرك أننا في حاجة إلى الكذب لكي ننتصر على هذا الواقع وهذه الحقيقة؛ أي أن نحيا. فالكذب ههنا ضروري للحياة ضرورة حيوية[(٨)]. أكثر من هذا، إن أنساق التقويمات التي ما فتئ الإنسان ينتجها طيلة مسار تاريخه ـ من ميتافيزيقا وأخلاق ودين وعلم ـ إن هي على التحقيق إلا «أكاذيب». لكنها كانت أكاذيب غير موعيّ بها بما هي كذلك. وإن العدمية لتبين تبييناً أن الكذب كذب، وأن ما عد حقائق إن هو إلا شبائه وسفاسف. وهي أكاذيب مستساغة، لأنها كانت حافظة للحياة. معنى هذا، أنك إن دفعتَ بالإنسان المقوّم إلى مكامن حقيقته ومستكنّ قوته، وجدت فيه يثوي الإنسان الكذاب[(٩)]. غير أن الإنسان الكذاب لما اكتشف حقيقته صار مريضاً. والحال أن ما نسيه هذا الإنسان الكذاب بالطبع أنه إنسان فنان. وأن الكذب فن، والفن كذب. وأن ما أنتجه الإنسان المقوم؛ من تقويمات خلقية ودينية ونظرية، إنما كان نتاج فنان وإبداعه. فهي آثار إرادته الفنية؛ أي إرادته الهرب وعدم مواجهة «الحقيقة» الدميمة بطبعها، بل نكرانها. وهذه الملكة التي وُهِبها الإنسان ـ ملكة تملك الواقع بالكذب ـ إنما يشترك فيها مع كل الكائنات الحية. وما «الله» و«الفضيلة» و«المحبة» و«العلم» و«الفن» إلا وسائل للانخداع، أو قل: إنها أساليب جربها الإنسان تفنناً في خداع ذاته وإمعاناً. وبقدر ما توجد من خدع الحياة توجد أشكال الإيمان بها[(١٠)].

---

(٧) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, oeuvres philosophiques complètes; t. 4 (Paris: Gallimard, 1970), pp. 317-318, para. 453.

(٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 270-271, para. 8, et 271, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 268, para. 17 [3].

(٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 270-271, para. 8.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٠-٢٧١، الفقرة ٨.

١ ـ الإنسان الجمالي هو الأصل

والحال أن ما من حكم قيمي ـ أكان دينياً أم أخلاقياً أم نظرياً ـ إلا وواجد أصله ونسغه في تقدير جمالي معين. إنما التقدير الجمالي هو سند كل تقدير مهما كان شأنه. إذ ما من كائن عضوي شأنه أن يُقوِّم إلا وهو لا محالة يسلك مسلك الفنان. وذلك لأن التقويم يستند إلى مثيرات وإثارات خاصة بدءاً منها يخلق الإنسان الكل ويبدعه ويترك جانباً هوامش كثيرة ويعفو عنها، ويتفنن في تبسيط الأشياء وتيسيرها، وينشئ مخلوقه الإنشاء ويسوّيه التسوية(١١).

هذه الأحكام الأخلاقية إذا ما نظرنا إلى آثارها ـ نعني تنزلها من البهيمة الإنسانية منزلة محقق «الاصطفاء» و«الانتقاء» و«التحسين» و«التجويد» ـ نجد أنها كانت دوماً تنهض على «أساس جمالي». ذلك أن الأخلاق كانت، على التحقيق، وسيلة لتزيين الإنسان وتجميله، وجعل الأشياء محتملة عند النظر لا خوف منها ولا قرف، وتزويق الأشياء وتنميقها وتأنيقها. فحقيقة الأخلاق أنها أداة تجميل الذات، وتجميل الإنسان عامة، وذلك بكف النظر عما يشين وإنشاء ما يزين. ومن ثمة، كانت الأخلاق تدليساً؛ بمعنى أنها كانت «فناً» بغيته تزيين الإنسان والأشياء. بيد أن هذا الإنسان الأخلاقي ناقض نفسه ومنزعه التزييني لما دعا إلى النظر في الوقائع بما دل عليه النظر. وتلك عقلية العبيد القدامى التي كانت تمجّد الواقعة العارية والقانون القسري. وما ذاك إلا العبارة عن الرغبة في الهدء بعد طول مواجهة لتدمير الآلهة والأرستقراطية والآراء الاعتباطية وتبنّي المسيحية القائمة على تحطيم الذات والاعتراض على كل صنوف التجميل والتزيين والتلذذ بما ضادها؛ أي الاستلذاذ بنظام القسوة. فلئن كان همّ الإنسان الأخلاقي الأول استند إلى القول: «يلزم تزيين الإنسان؛ وذلك شأن ما فعله اليونان بالإنسان الجميل القوام الذي تلهم النظرة إليه الخير كله ولا تثير الخوف ولا القرف»، فإن همّ الإنسان الأخلاقي الثاني كان: «يلزم نكران الإنسان والجحود به»؛ فكان أن أوهن الإنسان وأمرضه(١٢).

---

(١١) Friedrich Nietzsche, Fragments posthumes (printemps-automne 1884), textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p. 113, para. 25 [333].

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨، الفقرة ٢٥ [١٠١]؛ Friedrich Nietzsche: *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), p. 341, para. 11 [78], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 146, para. 397.

فقد تحصل مما تقدم، أن الأحكام الجمالية، بما هي أحكام الذوق والقرف المتعلقة بأمر التزيين والتشيين، هي أساس شرعة قيم الخير والشر. وهي بهذا أساس القيم الأخلاقية(١٣).

وهذه التقويمات الدينية؛ ولتكن «المثال الزهدي النسكي» مثلاً؛ إن هي على التحقيق إلا محاولة لإنقاذ فئة معينة من التهلكة العامة المشاعة بأثر من الضعف الذي يعتري اقتصاد القوة ويهوي بالحضارة؛ وبالتالي فهي تنم عن رغبة في الاستقواء؛ أي أنها تشي بمنزع لنحت الإنسان وصناعته. وذلك بما أفاد منزعاً جمالياً. فحتى الأديان هي نتاج عن اشتهاء الجمال، والآلهة التي تبدعها أثر من آثار هذا الاشتهاء، وحتى نكرانها لناكر الديانة إنما هو، في جانب من جوانبه، خوف من أن يستبد الشين المطلق بالإنسان بما صار يحيا وجوداً بلا إله ومن غير عقل(١٤).

وقس على ذلك القيم النظرية؛ إذ ما من فعل نظري - من إدراك وفهم ولفظ وتعقل - إلا والفعل الجمالي مرافقه، وما من حاسة من حواس المعرفة إلا وتقوم بدور جمالي فني. فالنازع الجمالي هو منشئ العين ذاتها، والذهن نفسه نتاج لجهاز كان في البدء جمالياً(١٥). وحبنا للشأن الجميل مرتهن بملكة صناعة الأشكال لدى الإنسان. وإن الحس بالواقع والحس بالتشكيل لمتعالقان. فالإحساس بالواقع هو وسيلة تملك القوة الضرورية والمكنة على تشكيل الأشياء بحسب أهوائنا. وإنها للذة متحصلة من التشكيل والتحويل. وهي لذة فنية أصيلة. وبالتحقيق، لا يمكننا فهم سوى ذاك العالم الذي شكلناه بأنفسنا(١٦).

أكثر من هذا، الصلة بين الذات (الإنسان) والموضوع (العالم) ليست، كما يُعتقَد، صلة إدراك تقوم فيها الذات بتصوير العالم ونسخه؛ أي صلة إدراك مناسب أو دقيق أو مطابق. فبين الذات والموضوع بينونة كبرى، لا صلة سببية أو صلة تعبير أو تأويل. إنما هي، على التحقيق، «صلة جمالية»؛ بمعنى أن من شأن الذات، وقد تسلحت بقوة التوهيم، أن تنقل الموضوع نقلاً

(١٣) Nietzsche: *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 341, para. 11 [78], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 146, para. 397.

(١٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 48-49, para. 25 [101].

(١٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 251, para. 96.

(١٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 156, para. 25 [470].

تقريبياً، وأن تترجم عن حاله ترجمة في لسان أجنبي(١٧). ومن التمثل إلى التعقل يبدو أن العمل الذي يقوم به الإنسان الناظر، مثله في ذلك مثل النحلة تبني الخلايا وتملأها عسلاً، يعمل هذا الإنسان بلا هوادة على نسج عالم من المفاهيم تقبر الحدوس التي تلقاها، ولا تكفّ عن بناء مراقٍ أعلى وعن تقليمها، وتنظيف وتجديد الخلايا القديمة وملئها بتلك الأنسجة وإدخال العالم الإمبريقي فيها(١٨). لكن من شأن اليد التي تسببت في الجرح أنها هي نفسها التي تداويه. فخلف الإنسان الناظر يقوم الإنسان الفنان بقلب أنسجة وخلايا المفاهيم، وبإقامة استعارات جديدة ومجازات، حاملاً نفسه باستمرار على أن يعطي العالم، الذي يتبدى في أعين الإنسان اليقظ (الناظر) شديد الاختلاف والاضطراب والبطلان وعدم الاتساق، شكلاً دائم التجديد مليئاً بالسحر شبيهاً بالحلم. ولئن كان الإنسان الناظر اليقظ لا يعي حاله إلا بفضل نسيج المفاهيم الذي يقيمه، فإنه لهذا السبب نفسه يصير يعتقد أنه يحلم عندما يلجأ الفن إلى تمزيق ذاك النسيج(١٩).

وإن نيتشه ليسمي هذه القوة الفنية، التي تعتمل في صلب الإنسان، تارة «القوة التشكيلية» وتارة أخرى «القوة التوهيمية»، من حيث هي نازع فني دائم الاشتغال في قلب نازع المعرفة ذاته. فثمة إذاً النازع نفسه ـ النازع الجمالي ـ الذي يدفع الفنان إلى وسم الطبيعة بميسم المثال، ويدفع الإنسان إلى تصويره ذاته في صلته بالطبيعة بصورة الصورة(٢٠). ولئن عَنَّ لنا أن نمعن النظر في هذا النازع، وأن نقتفي أثر اشتغاله في عملية المعرفة، لأمكننا أن نقول فيه: إنه نازع «التبسيط» و«التوضيح» و«الترتيب» و«التهذيب»، بل هو نازع «التسطيح». وهو أمر مقولي جمالي ومنطقي في الآن ذاته. وإنه لمن القوة بمكان بحيث يتحكم في كل أنشطة الحواس والذهن. وهو دافع تقف وراءه إرادة الوجود، لأنه لو كانت الانطباعات مختلفة مضطربة لما أمكن لأي كائن حي أن يستمر

---

(١٧) «Vérité et mensonge au sens extra-moral,» dans: Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac], oeuvres philosophiques complètes; t. 1 (Paris: Gallimard, 1977), tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 285, para. 1.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٦، الفقرة ١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٦، الفقرة ١.

(٢٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 251, para. 96.

في العيش[٢١]. فمن شأننا نحن أن نحيا باستمرار في وهم دائم؛ أي أننا نحيا في «عالم من الصور والتمثلات»، لا في «عالم من الوقائع والأحداث». وإن الفن لمجال التوهيم بامتياز. وإن الفنان لهو من يقفز على الواقع، ويعتقد أن الشيء لا يصير شيئاً إلا بقدر ما يتم تهذيبه وتشذيبه، وأنه بقدر ما يصير الشيء بسيطاً قوياً تزداد قيمته. وبقدر ما يصير غير واقعي تزداد أهميته. وإن لفي هذا الأمر أفلاطونية واضحة. بيد أن أفلاطون امتلك الجرأة العكسية: كان يقيس درجة الواقعية بحسب درجة القيمة وليس بالضد؛ فكان يقول: «قدر ما يكون الأمر «فكرة» فهو موجود». كان يقلب فكرة «الواقع» ويقول: ما تعتقدون أنه حق إنما هو الخطأ بعينه، وبقدر ما نحن نقترب من «الفكرة» «نقترب من الحق»، كان بهذا المعنى فناناً فضّل الأمر «الظاهر» على «الواقع»، وآثر «الكذب» و«الخيال الشعري» على «الحقيقة»، وقدم «اللاواقع» على «الحاضر». لكنه كان مقتنعاً بقيمة الشأن الظاهر؛ بمعناه الأفلاطوني الذي يشير به إلى عالم المثل ويخالف به عالم الحس، لدرجة أنه نسب إليه كل الصفات التي لا يضفيها «الوضعيون» و«الواقعيون» ـ عبّاد الواقعة والتجربة ـ إلا على ما يعتبرونه «الواقع المتعين أو المتحقق»؛ من صفات «الوجود» و«السببية» و«الطيبة» و«الحقيقة»؛ أي كل ما كان يعتبر أن له قيمة[٢٢]. والحال أنه لكي يتسنى لنا أن نحيا، فإننا نحتاج إلى الفن في كل لحظة. فجارحة العين أبداً مشدودة إلى الأشكال. وجارحة الأذن دوماً متعلقة بالإيقاعات. وإنها للإبداع قوة فنية. ومعنى هذا، أننا في حاجة إلى الفن أكثر مما نحن في حاجة إلى المعرفة[٢٣].

والمترتب عما تقدم، أن النازع الأساسي الذي به يتقوم الإنسان، ما كان هو النازع الأخلاقي ولا الديني ولا المعرفي ـ وهي النوازع التي عادة ما بها عرف الإنسان المقوم وتحدد ـ إنما هو النازع الفني أو الجمالي. ولئن حق أن الإنسان المقوم فسح مجالاً ما للفن والجماليات، وإن كان مجالاً هامشياً؛ فإن هذا الهامش ما كان هو قطب الرحى، ولا كان عليه مدار الأمر، بل كان دوماً على الهامش، وما كان بالعمدة، وإنما كان دوماً الفضلة. وأثر هذا تجده في نظر الإنسان المقوم إلى الجمال قديماً وحديثاً. فهذا أرسطو قصر عمل الجمال ـ التراجيديا ـ على المهمة الأخلاقية؛ أي أنه حاول «تخليق» الفن. وهذا شوبنهاور

---

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣، الفقرة ١٢٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١، الفقرة ٢٠٩.
(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٥، الفقرة ٣٢٥.

نظر إلى الفن بما هو حاجة ميتافيزيقية، فما كان منه إلا أن استتبعه للرغبة الدينية. هذا مع سابق العلم أن الضد هو الحق؛ أي أن «نشاط الإنسان الميتافيزيقي الأساسي يتمثل في الفن لا في الأخلاق»(٢٤). وذلك لأن الوجود نفسه لا يمكن أن يسوغ بوصفه ظاهرة أخلاقية، وإنما بوصفه ظاهرة بريئة من كل خلق أو دين أو حق. وإن براءة الصيرورة لمعناها الفن واللعب.

فقد تحصلت ضرورة التفطن إلى أن نيتشه إنما سعي إلى قلب التراتبية الكلاسيكية (القيم الميتافيزيقية أو الأنطولوجية، فالقيم المعرفية والأخلاقية، ثم القيم الجمالية أخيراً)؛ وذلك لاعتبارت أساسية؛ منها، **أولاً**، لأن «من المفروض أن التصورات الدينية والجمالية والأخلاقية كانت تشكل في غابر الأزمنة تصوراً واحداً لا تصورات متعددة تراتبية»(٢٥)؛ إذ كان الشأن المقدس هو في الآن ذاته الأمر الملذ والحق والخير. فبأي حق إذاً تم تقديم بعضها على بعض ووفق أي اعتبار؟ **ثانياً**؛ لو أنك نزعت غشاوة كل القيم وغلافها الظاهر، لحصلت، بدءاً، على القيم الجمالية؛ إذ هي الأصل. فمن شأن أحكامنا الأولى أن تتخذ، أول ما تتخذ، الصيغة: «هذا الأمر مقرف، أو عادي، أو فريد، أو نادر، أو جذاب، أو متناسق، أو فظ، أو سار، أو متناقض، أو عذب، أو منعش». وهذه، كما ترى، كلها أحكام، إن تُؤملت ملياً، ظهرت أنها جمالية الميول(٢٦). ومعنى هذا، أن قاعدة القيم هي الجمال؛ وذلك بالمعنى الذي يقرن الشأن الجميل بالأمر الحيوي. فما لا يستسيغه نازعنا الجمالي ـ الأمر الدميم ـ نعده أمراً خطيراً وضاراً ومريباً. وما نستسيغه ونستطيبه ـ الشأن الجميل ـ هو الأمر الحيوي لنا؛ أي النافع والمفيد والمقوي لحياتنا. ومعنى هذا أن الجميل والقبيح حكمان منوطان بقيمنا الأكثر أساسية وبدئية وقاعدية للحفاظ على الحياة؛ أي أنهما حكمان متعلقان بالأمر الحيوي. ذلك أن «شأن القيم الجمالية أن تقوم على قيم بيولوجية وإحساسات لذاذة عيش جمالية ـ هي، على التحقيق، إحساسات لذاذة عيش بيولوجية»(٢٧). **وثالثاً**؛ الحق أنه بالاستناد إلى السببين المذكورين، فإنّ النازع

---

(٢٤) «Essai d'autocritique, 1886, V,» dans: Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), pp. 173-174.

(٢٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 253, para. 104.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٣، الفقرة ٤٥٩.

(٢٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 258-259, para. 16 [75].

الجمالي يصير النازع الأكثر شفافية والذي بدءاً منه يمكن النظر إلى بقية النوازع[٢٨]. فلئن أنت شئت أن تعرف طبيعة الإنسان المقوم السائد في زمن ما، فانظر إلى تصوّره للجمال.

والمتحصل من قلب جهة النظر هذه، استبدال موازين تقويم الأشياء التي لجأ إليها الإنسان المقوم عبر تاريخه ـ من خلقية ودينية ونظرية ـ والتي تؤول، عند آخر التحليل، إلى ميزان واحد ـ هو الميزان الخلقي؛ إذ الأصل في القيم الأخلاق ـ بميزان جمالي؛ أي الشروع في وزن الأشياء بكفتي ميزان الجمال والقبح[٢٩]. ومقتضى إعمال هذا الميزان، النظر إلى الأشياء، لا بما هي دالة خير أو شر أو إمارة مقدس أو مدنس أو علامة حق أو باطل، وإنما بما هي جميلة[٣٠]. ذاك هو عيار الشيء بالفن. وليس الفن هنا مجرد تقليد للواقع، وإنما هو تحويل له. فالشأن في الفن أن يعلي من شأن الظاهر، فهو يقبل به، بل يطلب تكراره وعودته. ذاك أن سكرة الفن ونشوته أشبه ما تكون بسكرة الحب، بل إن الفن هو في العديد من الحالات أثر من آثارها: انزع مضمون تجربة العشق من الشعر الغنائي يصير أشبه ما يكون بنقيق الضفادع. ومن شأن سكرة الجمال، مثلما هي نشوة الحب، أن تحول صاحبها تحويلاً. فعندما يعشق الإنسان تجده يتحول فيصير أقوى وأغنى وأكمل وأتم... وإننا لنجد ههنا الفن، إذ يكتسي صورة عضوية، متحققاً في نازع الحب بما هو نازع حاثّ على الحياة. ومن ثمة، كان من شأن الفن أن يغير مقام القيم، وأن يزحزح تراتبها. أكثر من هذا، إنه ما من شأنه أن يكسب القيمة لصاحبه. انظر الحيوان الولهان، تجده حال العشق تزداد شوكة أسلحته وتتجدد لويناته ويصطبغ ويختضب ويكسب ألواناً جديدة وأشكالاً بهية وحركات وإيقاعات وإغراءات مستحدثة. وقس على ذلك الإنسان، تجده، وهو العاشق المدنف، أغنى وأقوى وأكمل من غير العاشق. إنه يصير خصباً معطاء. وإنه ليقدم على المغامرة ويركب المخاطرة، ويصير حتى يعتقد في الإله وفي الفضيلة ـ كل ذلك يحدث لا لشيء إلا لأنه صار يؤمن بالحب. وإنه لتنمو له أجنحة، وتطرأ

---

(٢٨) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 132, para. 2 [130].

(٢٩) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 189, note 2 and p. 365.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩، الهامش ٣ وص ٣٦٥.

عليه مؤهلات جديدة[٣١]. ذاك أن الفن خلاف الواقع. ولا فنان حق يتسهل مع الواقع. إنما هو يشيح بنظره عنه. وإن قيمة شيء ما لا تتحدد بواقعه، بل بذاك الظل الذي يمكن أن يتحدد في كونه وشكله وصوته وفكرته. إن الفنان ليعتقد أن الإنسان أو الشيء ما يكسب قيمة ولا يزيد وينمو إلا قدر ما يتم تبسيطه وتشذيبه وتخفيفه[٣٢]. ذلك أن الموازين السابقة لم تقد إلا إلى تدميم الأشياء وتشيينها؛ أي إلى العدمية. ومن ثمة، قادت هذه الموازين الإنسان المقوم إلى فقد توازنه.

والمترتب عن هذا أمر أساسي: ضرورة اطراح موازين الإنسان المقوم، ميزاناً ميزاناً، واستبدالها بالميزان الجمالي ـ ذاك هو ما يسميه نيتشه: قلب القيم. ذلك أن ما علّمنا التاريخ إياه، أولاً وقبل كل شيء، ما كان مزيد فهم حصل في درك الأشياء والناس، وإنما نبهنا إلى أحكامنا عن الأشياء والناس من حيث هي أحكام منعتنا من التمكن من المعرفة الحقة. ولذلك لزم، بدءاً، الاسترابة من أمر القيم استرابة جذرية، وقلب كل أشكال أحكام القيمة[٣٣]. وهكذا، لا يفتأ نيتشه يلاحظ أن الميزان الأخلاقي قد أفلس، وأنه آيل يوماً عن يوم إلى الهاوية، وأن الأوامر الأخلاقية صارت عرضة للتهكم. وفي ما يتعلق بالميزان المعرفي، يرى نيتشه أن المعرفة ظلت تكتسي لدينا أهمية بالغة، وذلك بوصفها خادمة للاهوت ـ أي بما هي وسيلة إثبات فكرة «خلود النفس» ـ ولذلك كنا نريد لحقائقنا الخلود، وكان خلاص روحنا موقوفاً على معارفنا. بيد أنه ما إن اكتشفنا أنها أنصاف حقائق وشبائه، حتى بادر العدميون منا إلى الكفر بالحقيقة. . . لكن، الآن وقد تحطمت الموازين، فإن علينا أن نسترد شجاعتنا؛ أي أن نتوه ونجرب ونقبل على محو مؤقت لماضي تجاربنا، ونبادر من جديد إلى معاودة التجريب على ذواتنا[٣٤]. وما كان التجريب هنا إلا ضرباً من إشاعة الروح الجمالية. . فحقيقة الفن أنه هو كاسر شوكة تخمة المعرفة التي أصيب بها الإنسان النظري. ولقد نظر نيتشه دوماً إلى الفن بما هو العلاج ضد المعرفة. هاك شاهداً مفتتح مسار نيتشه الفكري ومختتمه: أنت

---

(٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 384-385, para. 445.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١، الفقرة ٢٠٩.

(٣٣) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, p. 345, para. 3 [54].

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠، الفقرة ٥٠١.

تجد الرجل في مصنفه الموسوم باسم **كتاب الفيلسوف** (١٨٧٢) كان يرى أنه «لئن كان لنا أن ننجح في خلق حضارة ما، فإنه لا مناص لنا من اللوذ بقوى فن لا نظير لها نكسر بها شوكة نازع المعرفة غير المحدود... لنخلق وحدة»، كما يرى أن «وحده الفن قادر على إنقاذنا»[٣٥]. وأنت تجده يكتب في صيف ١٨٧٢ وشتاء ١٨٧٣: «إن خلاصنا لا يكمن في المعرفة، وإنما في الإبداع هو كامن»[٣٦]. فكيف يمكن أن «نؤصل» لهذا الجمال الذي جعل منه نيتشه أعلى ما بلغه الإنسان المقوِّم؟

٢ ـ استشكال أمر الإنسان الجمالي

حقيقة الجمال، بالسلب، أنه ما كان أمراً قائماً بذاته؛ بمعنى، **أولاً**، أنه لا وجود لأمر جميل، وإنما الجمال تجميل. ما كان الجمال صفة ثابتة للشيء أو طارئة عليه، وإنما هو فعل ووصف؛ أي أن الإنسان هو الذي ملأ الوجود جمالاً، مثلما ملأه دمامة ـ أَوَليس هو كائناً جمالياً؟ ـ وذلك بأنه إذ أضفى مياسم جمالية على العالم، فإنه وضع نفسه موضع مقوم الكمال، بل إنه لعَبَد نفسه على هذه الجهة. إن من شأن النوع البشري أن يثبت نفسه على هذا الشكل؛ أي بخلعه الجمال على الأشياء التي ما كانت في ذاتها جميلة ولا دميمة. وفي ذاك خدمة لنازع حفاظه على ذاته. إن من شأن ما ينسبه من ذاته للعالم ويخلعه منها عليه، أن يجعل من هذا عالم أمور جميلة. وهو عادة ما ينسى هذا الأمر الأولي؛ أي كونه واضع الجمال، فيعمد إلى سلب إبداعه من نفسه ونسبه إلى كائنات أخرى سواه... ولذلك لزم دوماً تذكيره بهذه اللازمة: إنما الجمال شأن إنسي؛ أي أنه مسألة تأنيسية. وإن الشأن في الإنسان أن يعكس في الأشياء جماليته، وما من شيء يعكس صورته إلا ويبدو له شأناً جميلاً رائقاً. وإن حكم الجمال لهو كبرياء ومَخيلة النوع البشري[٣٧]. وفي الحقيقة، لا شيء جميلاً. ليس ثمة سوى الإنسان الذي هو جميل. وتلك هي الحقيقة الأولى التي ما من إستطيقا إلا والشأن فيها أن

---

(٣٥) Friedrich Nietzsche: *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, trad. A.-K. Marietti, collection bilingue (Paris: Aubier-Flammarion, 1969), p. 49, para. 30 and p. 151, para. 165, et *Considérations inactuelles I et II*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch, oeuvres philosophiques completes; t. 2 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 266, para. 19 [319].

(٣٦) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 211, para. 19 [125].

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣٩-١٤٠، الفقرة ١٩.

تنهض عليها. أما حقيقتها الثانية، فلا شيء دميم؛ اللهم إلا الإنسان عندما ينحط ويأفل. هاتان الحقيقتان هما اللتان تحددان إمبراطورية الأحكام الجمالية(٣٨).

وما كان الجمال شأناً قائماً بذاته، بمعنى **ثان**، إن أنت افترضت للوجود «كنهاً» أو «ماهية»، ونظرت إليه وعاودت وأطلت، ما وجدت له من معنى سوى سديم متلاطم. إنما الوجود ظاهر. ولا ظاهر إلا وشأنه أن يتقوم بتقويم جمالي. وإنما الظاهر الجمال. هذه الوردة، مثلاً، حين تصفها بأنها «جميلة»، فإنك تفيد أنها ذات مظهر مونق رائق؛ أي أنه يظهر من أمرها أنها مشعة سنية بهية. وهذا لا يتعلق بأمر وجودها، وإنما بما هي رائقة للمتعة؛ أي بما هي أمر ظاهر. . . فإرادتنا هنا هي التي ترضى بظاهر الوردة(٣٩). والجمال هنا هو الشكل الذي يظهر به شيء ما عندما نكون تحت تأثير وهمه. . . والأمر أوضح ما يكون عندما يتعلق بصلة الحبيب بمحبوبته، مثلاً، فهي تظهر له في أحسن حال(٤٠). أكثر من هذا، تتبدى له آنذاك كل امرأة في صورة محبوبته، مثلما كانت تظهر كل امرأة لفاوست في صورة هيلينا.

تحصّل من هذا، أن من شأن الكون ـ منظوراً إليه بعين مجردة ـ أن يكون أمراً باطلاً قاسياً متناقضاً فاقداً المعنى؛ أي أن من شأنه أن يكون، باختصار، «دميماً». ولئن كان لهذا العالم من حقيقة، فإنها لا محالة ستكون مثله دميمة. والحال أن لا شيء يمكنه أن يسوّغ للإنسان دمامة العالم سوى الكذب. إن الكذب هو ما يسمح بالحياة ويعين عليها(٤١). إنما الكذب تزيين، والحقيقة تشيين. وهذا ما عبّر عنه نيتشه المرار العديدة بقوله: «إنما الحقيقة دميمة»، أو «شأن الحقيقة أنها دميمة». وهو ما عبر عنه أيضاً بفكرة «فقدان الكذب براءته»؛ بمعنى أنه لم يعد الكذب من باب الحدث الطارئ التافه، وإنما صار مقصوداً لذاته مطلوباً لنفسه. أكثر من هذا، ما الدين والأخلاق

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠-١٤١، الفقرة ٢٠.

(٣٩) «La Conception dionysiaque du monde, été 1870,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 235-236.

(٤٠) «Fragments d'une étude projetée sur la tragédie et les esprits libres, 22 septembre 1870,» dans: Ibid., p. 242.

(٤١) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 366, para. 11 [414].

والعلم إلا محاولات لتزيين العالم وتجميله؛ أي أنها محاولات كذب. فهي حالات خاصة من الفن. وإن الفن لبهذا المعنى هو ما يسمح بالحياة؛ أي ما يغري بها ويفتن(٤٢).

وبتعبير جمالي، نحدد الجمال هذه المرة تحديداً إيجابياً، فنقول: «إنما الجميل بسمة الطبيعة». فالطبيعة رغبة في البسمة، وهي تبتسم لتغري الفرديات على تطلب الوجود واحتماله. ولئن حق أن الطبيعة قاسية، حق كذلك أن من شأنها أن تخفي، وذلك بغاية أن تغري: فهي تخفي الشقاء وتستر التجاعيد، وهي تظهر السعادة وتبدي التزاويق. وإن إرادتها لهي أن تظهر بمظهر الزين لا الشين. انظر حال النباتات، تجدها، من جهة أولى، ما إن تُتم صراع الوجود الذي يشينها حتى تعلن عن محاسنها وتبديها. وتلفيها، من جهة ثانية، تغري الغير وتجذبه إلى الحياة. أوَليست النبتة عالم جمال الحيوان؟ وإن العالم بأكمله لهو عالم إغراء الإنسان(٤٣). بهذا تصير الحياة، وفق هذا المعنى، ظاهرة جمالية، ويصير العالم نفسه فناً، أو قل: عملاً فنياً. وإنه لا يمكن تسويغ الوجود والعالم إلا بما هما ظاهرتان جماليتان(٤٤)، فقد ثبت أن «ما وجود العالم بالأمر الذي يمكن أن يسوغ إلا بما هو ظاهرة جمالية»(٤٥). وما من أمر عضوي إلا وهو بالضرورة أمر جمالي. خذ مثلاً التحولات الكيميائية التي تطرأ على الطبيعة العضوية؛ شأن الأدوار والإيمائية التي تقوم بها الكائنات العضوية ـ نظير الحرباء وتفانين تلونها ـ تجدها دالة على سيرورات جمالية فنية(٤٦). وبالجملة، إنما الشأن في الحياة أنها تحاول تسويغ الوجود للإنسان تسويغاً جمالياً. والوجود نفسه ظاهرة فنية. ولو لم يكن كذلك، لما صار لنا محتملاً مستساغاً(٤٧).

وليس الجمال أمراً مجرداً موضوعياً غير مغرض؛ أي أنه عن الإرادة والنية والقصد بمعزل، وإنما هو أمر متعلق بالإرادة. وقد أخطأ الفلاسفة ـ

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٦، الفقرة ١١ [٤١٤].

(٤٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 267, para. 7 [27].

(٤٤) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 160, para. 24.

(٤٥) «Essai d'autocritique, 1886, V,» dans: Ibid., p. 174.

(٤٦) Nietzsche: *Considérations inactuelles I et II*, p. 190, para. 19 [50], et *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, p. 69, para.52.

(٤٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 132, para. 107.

ولا سيما منهم كانط وشوبنهاور ـ لما ذهب الأول إلى أن الجمال هو «ما من شأنه أن يثير فينا الإعجاب بقطع النظر عن إرادة المتلقي وغرضيته»، وذهب الثاني إلى حد اعتبار الجمال «إماتة للإرادة وتحرراً منها»[٤٨]. لكن حقيقة الجمال أنه دالة الإرادة، وأن الإرادة رهن القوة. والأمر نفسه ينطبق على القبح. فكلاهما شأنه أن يعكس إرادة القوة. فالإنسان المكتمل، الذي ينضح صحة وسلامة وعافية، يسقط قوته على الأشياء، فإذا بها تتراءى له قوية مستتمة مكتملة يغنيها ويثريها بما لديه ويحوّلها حتى تشف عن قوته وتنمّ عن كماله. وإنه لتحويل للأشياء إلى الكمال وإلى الجمال، أو قل: إنه تكميل للأشياء وتجميل. هو ذا الفن عينه. فوراء كل حكم جمالي إحساس بالقوة. والقوة وحدها تحدد استعمال نعت «الجميل». القوة هنا مستعملة بمعنى «الامتلاء» و«التراكم»؛ ما يجعل المرء قادراً على ما لم يقدر الوهناء على احتماله؛ شأن الألم الذي يصير عملاً فنياً. إن القول عن شيء ما بأنه «جميل»، معناه تأكيد وجوده. وبالجملة، التزيين إثبات. وبالضد، من شأن الإنسان الضعيف أن تتحكم فيه نوازع مضادة للفن، فيسقط ضعفه على الأشياء، ويفقرها ويعوزها ويصغرها ويفرغها من معناها ويضعفها ويوهنها[٤٩]؛ فإذا بها تتبدى له مشينة قبيحة دميمة، ويصير له الوجود، بالتالي، أمراً غير محتمل ولا مستساغ. ولئن كان هيغل قد قال: كيفما أنت نظرت إلى الوجود تجده، إن نظرة عاقلة فهو عاقل، أو نظرة غير عاقلة فهو بمثلها ـ على أن همه كان مداره على العاقلية والعاقلية وحدها؛ فإن نيتشه رأى أنه كيفما أسقطتَ قيماً، إن جميلة أم قبيحة، على العالم يكون، فشأن العالم أنه يترجم عن أحوال سلامتك، إن تبدى جميلاً، أو أحوال سقامتك، إن تبدى دميماً ـ على أنه في هذه النكتة وحدها يتبدى لك الفارق في النظر بين هيغل ونيتشه، كما تومض في ذهنك ثورة نيتشه الجمالية القيمية، وبالضد يلوح في ميزك بارق محافظة هيغل العقلانية المنطقية.

والفن موطن الجمال الذي فيه مستقره. شغله الشاغل صناعة الجميل. إنه فعل التزيين الذي يجمّل الحياة ويصيرها محتملة لنا مستساغة مستعذبة مستطابة. وإن الدرس الذي علّمنا إياه الفن، عبر حقبه الطوال، هو أن نتعلم كيف نجد المتعة في الحياة، وأن نقول: «مهما كانت متاعب الحياة، فإنها

(٤٨) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 119 sqq, para. 6.

(٤٩) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 133, para. 9.

شأن جميل»؛ أي أنها تستحق أن تعاش وأن تُحيا بكل ما فيها: نِعَمها ونِقَمها. ذاك مدخل فن الاستمتاع بالوجود(٥٠).

ولا يُفهمنَّ من دلالة «الفن» هنا معنى مخصوص هو إبداع الفنان، بما هو ذات، أعمالاً تتسم بمسحة جمالية... فذاك ضرب من الفن مخصوص ضيق المحدثون من مفهوم «الفن» حتى قصروه عليه. إنما العمل الفني يظهر بلا مبدع أو ذات مبدعة. إنما الكون عمل فني، والجسد البشري عمل فني، والتنظيمات الاجتماعية الإنسية عمل فني(٥١). مقابل ذلك، من شأن الفن أن يسعى إلى إخفاء كل أمر دميم، وإلى ستر كل شأن من شؤون الحياة شاق الاحتمال فظيع مقرف(٥٢). إنما نقيض الفن هو الأمر الدميم والقبيح يعدمه وينفيه. وما كان الفنان، بمعناه الواسع، سوى ذاك «الكائن الذي شأنه أن يشكل [الأشياء]، وأن يمنح القيمة، وأن يتملك الشيء»(٥٣). وإن الإنسان الجمالي لهو عدو بالسليقة لكل أمر دميم مؤذن بالانحطاط وبافتقار الحياة وبالتفكك وبالتحلل. ذلك أنه كما للجميل أثر مقوّ شأنه أن يقوي الحياة ويثير اللذة بما هي إحساس بالقوة وينعش ويدعي النشوة، فإن للدميم فعلاً إحباطياً تدميرياً يسلب القوة ويفقرها ويخلق الهم والكمد. وإن الدميم ليوحي بالدميم نظيره، وإن القبيح ليستدعي القبيح مثله ويستجلبه. ولنا أن نتصور، استناداً إلى حالتنا الصحية، كيف أننا حين نكون مصابين بمرض، فإنه يظهر لنا كل شيء دميماً وتتصور لنا الأشياء بصورة الدمامة. وكما إن من شأن الشأن الجميل أن يولد الإحساس بالخفة الإلهية الداعية إلى الرقص، فإن من أمر الأمر الدميم أن يثقل صاحبه ويبلده(٥٤).

والمتأتّى عما تقدم، أن الجمال قيمة بيولوجية، وأن الفن توهيم تقتضيه الحياة، وأن نوازعنا هي التي تتفنن. بمعنى آخر، إن الجمال والفن ـ شأنهما شأن ضديدهما ـ إنما هما دالان على القوة والوهن، والكمال والنقص، وعلو

---

(٥٠) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), vol. p. 203, para. 222.

(٥١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 464, para.627.

(٥٢) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 112-113, para.174.

(٥٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 144, para. 2 [156].

(٥٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 385, para. 446, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 86-87, para. 14 [119].

الهمة واتضاعها. ومن ثمة، فإنه أمكنت قراءة تاريخ الإنسان ـ بما هو كائن جمالي ـ في ضوء قدرته على «تزيين العالم» أو «تشيينه»؛ أي في ضوء قيمتي «التجميل» أو «التدميم». مما يجعل من تاريخ البشر تاريخ تعاقب «حقب جمالية»؛ شأن الحقبة اليونانية والنهضوية والكلاسيكية، وأضدادها «الحقب غير الجمالية»؛ مثل الحقبتين البوذية والمسيحية(٥٥).

ولئن كان تحمّل الحياة يحتاج إلى مكابدة ومعاناة، فإن ثمة من يكسبه هول تحمّل المسؤولية الاستقواء والاستقدار بما يجعل معاناة الإنسان تشفّ عن فيض حياة ونضح قوة، وعن رغبة في أن يغطي على الوجه القاسي الفظ للحياة، وذلك بخلق فن ضد الأمر الفظيع ـ لا غطاء ضعف ومواراة وتفادٍ وتلافٍ، وإنما غطاء إقبال على الأمر المريع الملتبس المُشْكَلِ الخطير، بما هو عرض امتلاء واكتمال وقوة متراكمة. وهو فن يسميه نيتشه «فناً ديونيسيوسياً» شأنه أن يعكس رؤية تراجيدية للحياة تتجشم عناء اقتحامها والالتفاف عليها. ههنا يصير الفن ذا قوة علاجية هائلة؛ أي قوة الاستقدار، ويصير هو ما يمكن من الاستقواء، وما يثير المتعة، ويحمل على السكرة والنشوة والخفة والرشاقة والرقصة. وثمة من يعاني من افتقار الحياة ويطلب من الفن أن يحقق له الهدء والسكينة والسكر والبلادة. وما ذاك بفن حق وإنما الأمر الدميم ضديد، شأن الفن الحق أن يقصيه وينفيه. إنه العبارة عن انحطاط الحياة وإعوازها وإفقارها وعجزها، وإنه العلامة على الانحلال والتفكك. وكما إن للشأن الجميل أثراً استقوائياً استقدارياً استكمالياً، فكذلك هو الأمر القبيح له أثر إعيائي إنهاكي انهياري. فهو يأخذ من المرء فضلة جهده وعمدة قوته، ويعوزه ويفقره، ويطوح به إلى الانهيار. إن الدميم يستدعي الأدمّ والشين يورث الأشين. خذ الحالات التي نصاب فيها بالإعياء والإنهاك، بله المرض، تلفينا نجد كل شيء دميماً، ويزداد تخيلنا للأمور الدميمة، وتستثقل نفسنا كل شيء وتمجّه(٥٦). إن الفن الأول يسعى إلى «تجميل» الوجود و«تزيينه»، بما التجميل والتزيين دالان على تنامي قوة، بل بما الإحساس بالقوة هو الذي يستصدر الحكم على الأشياء أو الأحوال بأنها جميلة، مثلما الإحساس بالضعف يستصدر الأحكام على الأشياء بأنها دميمة،

---

(٥٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 83, para. 25 [213].

(٥٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 385, para. 446, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 86-87, para. 14 [199].

وبما الإحساس بالقوة ينمو مع الجمال ويتضع مع الدمامة. إن التزيين هو العبارة عن إرادة منتصرة وعن تنسيق أكبر وانسجام في كل الرغبات القوية وتوازن فيما بينها. وأنت تجد نماذج لهذا التزيين في النظرة إلى الكون التي يحكمها التبسيط والتيسير والعفو عن التفاصيل... وإن الفن الثاني ليسعى إلى «تدميم» الوجود و«تشيينه»؛ بما التدميم والتشيين دالان على انحطاط طراز بشري معين، وعلى تناقض وفوضى رغباته الداخلية ووهن إرادته(٥٧).

ولئن حققنا أمر آليتي «الإنسان الجمالي» ـ نعني التزيين والتشيين ـ لتبين لنا أنهما إنما نَمَّتَا عن الصورة التي حملها الطراز البشري عن ذاته، إن إيجاباً أو سلباً. ففي الحكم على الوجود بأنه جميل ـ ومن ثمة الاعتقاد بأنه يستحق أن نحيا فيه أو نحيا الحياة مِلئَها ـ حكم على الإنسان نفسه بأنه جميل، وإعجاب بالطراز البشري القوي. إذ إن هذا الإنسان، وهو يثني على الوجود ويعجب به، فإنه يثني على نفسه ويفخر بها. وذلك لأن من علائم الطراز البشري ألا يسعد إلا برؤية نفسه في الأشياء، وبقوله لذاته وللحياة: «نعم». ولئن كان يجد هذا الطراز من البشر العالم مزداناً بالأشياء الجميلة طافحاً بها، فإنه لا يرى سوى جماله، أو قل: إنه لا يرى سوى تجميله للأشياء. فما يعتبره أمراً جميلاً إن هو إلا ما يُذَكِّره بإحساسه بالاكتمال، وبأنه يحتل من الكائنات موقع القطب من الرحى. ومن ثمة صح القول: كن قوياً ترَ العالم جميلاً، وكن واهناً ترَ العالم دميماً. فلا شيء جميل سوى الإنسان القوي، ولا شيء دميم عدا الإنسان المجهَض. وحيثما ثمة ظل شك يوحي بالإنهاك والعياء والتعب والشيخوخة، فاعلم أن صاحبه يستثقل الوجود ويجده قبيحاً. وحيثما وجدت الإنسان يشكو من الدمامة، فاعلم أنها من فشل طرازه المجهض، يشكو مما يذكّره بفشله. والأمر الدميم شأنه أن يذكره بسقوطه وعجزه. فقد تحصّل أن الإنسان الضعيف هو الذي يملأ الكون دمامة. فهو المدمَّم المشين، مثلما الإنسان القوي هو المُجَمِّل والمزيِّن. فلا يجد الإنسان في الأشياء، عند آخر التحليل، إلا ما أودعه فيها، إن زيناً فزيناً، وإن شيناً فشيناً.

ولما كان ذلك كذلك، وجدت كل طراز ـ سواء أكان قوياً أم واهناً ـ يضع لنفسه «مثالاً» يودعه مستكنّه. وهذا المثال انعكاس للحالتين اللتين تنتابان الإنسان؛ سواء أكانت «حالات جمالية» ـ من سكرة ونشوة ورقصة، تجعله

(٥٧) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢، وص ٨٥ ـ ٨٦، الفقرة ١٤ [١١٧] على التوالي.

يرى العالم أكثر امتلاءً واستدارة واكتمالاً ـ ذاك هو منشأ «المثال الكلاسيكي» بما هو التعبير عن إزهار كل النوازع الأساسية ونجاحها. كما تنتاب الإنسان «حالات دميمة» ـ من تعب وكسل، يرى من خلالها العالم أكثر شحوباً وفقراً وفراغاً واغتماماً، ويسعى إلى تجنب حيوانية الإنسان، والبحث عن روحيته، وتجنب حسيته، والبحث عن عذريته؛ متخذاً صورتي «الحكيم» و«الملاك»، بما هما ما به تتحقق مرتبة الكمال ـ ذاك هو «المثال المثالي» أو «المثال المعوز» أو «المثال الرومانسي». وقد تنتاب الإنسان حالات يرى العالم فيها محالاً وسيئاً وفاسداً وخداعاً. ومن ثمة يسعى إلى ما يعادي الطبيعة والواقع والمنطق ـ ذلك هو «المثال المضاد للطبيعة». فنحن إذاً أمام مثال تعزيز، ومثال تعويز، ومثال نكران(٥٨). وهي المثالات التي شكلت، متفرقة أحياناً ومتتالية ومتساوقة أحياناً أخرى، تاريخ الإنسان الجمالي. والظاهر أن نيتشه بحث عن عناصر بوادر هذه المثالات في التاريخ وحاول إعادة بنائها، عاملاً بذلك على استطابة «الوثنية» و«الكلاسيكية» و«الأرستقراطية»، واستقذار ضدائدها؛ من «مسيحية» و«رومانسية» و«سوقية»(٥٩).

ثانياً: جنيالوجيا الإنسان الجمالي

١ ـ الإنسان الجمالي اليوناني القديم

أول أنماط هذه المثالات الجمالية نجده تحقق في بلد اليونان. والحق أن الحضارة اليونانية إنما شهدت على تصارع رؤيتين للوجود: رؤية جمالية، ورؤية معادية للجمالية. ويمكن أن نلخص الرؤيتين برمزين: أفلاطون ضد هوميروس. من جهة أولى، ثمة الرغبة في «الآخرة»، والكذب على الحياة الدنيوية، ومعاداة المظهر الجميل، وتشيين الحياة ـ المثال النسكي الزهدي ـ ومن جهة ثانية، ثمة تقديس الحياة وتبجيلها وتجميلها. وإن في محاولة إخضاع المثال الفني للمثال النسكي لأكبر إشانة للفن(٦٠). وكان مدار الصراع مسألة ما إذا كان علينا أن ننظر إلى العالم بما هو مليء ذنوباً وخطايا وتناقضات ومعاناة. ومن ثمة لزم هجره ـ وهذا هو مقتضى التصور غير

---

(٥٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 256-257, para. 11 [138].

(٥٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 274-275, para. 14.

(٦٠) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 184, para. 25.

الجمالي للكون كما تحقق في فلسفتي سقراط وأفلاطون ـ أم ما إذا كان العالم، بالرغم من فظاظته الظاهرة وغلظته وقسوته، جميلاً رائقاً عذباً ـ وهذا هو مقتضى الرؤية الجمالية للكون كما عبرت عنها فلسفة هرقليطس الجمالية وأعمال الفنانين اليونانيين، ولا سيما منها التراجيدية.

وهكذا، فإنه عن السؤال عما إذا كان العالم محلّ ذنب وخطايا وتناقضات ومعاناة، أجاب هرقليطس: «نعم»، إذا ما نحن نظرنا إليه نظرة الإنسان المقيد بحدوده الذي يرى الأشياء منفصلة عن بعضها البعض ولا يراها في رباطها. و«لا»، إذا ما نحن نظرنا إليه نظرة إله يرى العالم في استمراره. فما من أمر ميال إلى التناقض إلا وانتهاؤه إلى الوحدة. وهي وحدة لا يدركها الإنسان العادي، وإنما يراها الإنسان النبيه الذي تشبه نظرته نظرة إله متأمل. وإن العالم ليشبه عنده شعلة نارية دائمة الحياة ولعبة فنان أو طفل يجد في بنائها وهدمها في براءة تامة بلا اعتبارات خلقية. تلك هي الرؤية الجمالية للعالم بما هو ورشة فنية أو لعبة جميلة بريئة[٦١]. وإن النابه ليفطن إلى أن هذه الرؤية الجمالية اليونانية للعالم لا تفيد أنه عالم هدء وسكينة وطمأنينة، وإنما هي تقر أنه عالم جلبة وقسوة وغلظة. ولكنها تعمد إلى «التعمية» عليه و«التغطية». فههنا، من جهة، إقرار بقسوة الحياة. وههنا، من جهة أخرى، إقبال عليها.

وقد تحقق هذا الأمر في التراجيديا. فهي، من جهة أولى، مأساة. إلا أنها مأساة جميلة. ففي التراجيديا يتحول ما تخلقه الحياة من أمر فظيع إلى نازع جمالي فني؛ أي إلى لعبة طفل. وما هو مثير في التراجيديا هو أننا نرى فيها نازع الفظاعة والرعب وقد تحول إلى نازع فن ولعب[٦٢]. والمتفطن إلى هذا الأمر يقف بنظره على المبدأين اللذين وجها الفن اليوناني، بل الحياة اليونانية بأكملها؛ نعني المبدأ الديونيسوسي والمبدأ الأبولوني. ومقتضى المبدأ الأول، أنه النازع الذي الشأن فيه أن يوقظ في المرء زوبعة الوجود نفسه، فيعبر عن ذاته بالهوى والرقص والغناء. وإنه لمبدأ السكرة والعربدة والحياة الجنسية

---

(٦١) Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, collection folio essais; 140 (Paris: Gallimard, 1990), pp. 36-37, para. 7.

(٦٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 267, para. 7 [28].

الصاخبة. بينما مقتضى المبدأ الثاني أنه النازع الذي يوقظ فينا ملكة الرؤية والنظام والإبداع. وإنه لمبدأ الحلم والرؤية والسكينة. كلاهما يجد أصله في الحياة: السكر والحلم(٦٣). ولئن كانت لفظة «ديونيسيوسية» قد دلت على مبدأ «الصيرورة»؛ أي على مبدأ الرغبة المحمومة في الخلق والهدم، فإن لفظة «أبولونية» أشارت إلى التأمل الهادئ لعالم خيال وحلم؛ أي لعالم مظهر جميل شأنه أن يحرر المرء من فورة الصيرورة. ذاك يريد الصيرورة؛ أي أنه إرادة الخلق والتدمير الخلق المستمر والهدم الدائم؛ بمعنى خلق كائن غير ساكن طافح بالغنى وبألم الوجود ومخاض الحياة وقوة التبدل والتحول. أما الظاهر عنده فإنه استراحة محارب. ومن ثمة يَقبل الوجود قبولاً مأساوياً، ويُقبل عليه بكل مسراته وآلامه، بل إنه يقبل حتى على صفاته الأكثر فظاعة ورعباً والتباساً، يعتبرها مقدسة، ويذوب الفردية في الجماعة، ويعفو عن الأمر الشخصي إلى الوحدة التي شأنها أن تتجاوز الواقع اليومي والمجتمع والشخصية. وإنه باختصار، العبارة عن «هوة الأمر العابر». وهذا يريد تخليد الشأن الظاهر. ففي حضوره يلوذ الإنسان بالصمت ويصير بلا رغبة، هادئاً مثل سطح البحر، مشافى معالجاً متصالحاً مع ذاته ومع حركة الوجود. كما يعبر عن الرغبة في الفرد، والتوق إلى كل أمر بسيط واضح متميز صاف(٦٤). والحال أن التراجيديا اليونانية مترتبة عن تداخل هاتين القوتين الطبعيتين: القوة الديونيسيوسية، بما هي الرغبة في المبالغة وفي الأمر المعقد وغير اليقيني والقاسي والفظيع والمتقلب والغريب الأطوار، والقوة الأبولونية، بما هي مبدأ الاعتدال والبساطة والظاهر والخضوع للقاعدة والانتظام في المفهوم(٦٥).

كان الفن اليوناني «فناً كلياً شاملاً» جمع بين فنون أبولونية ـ من رسم ونحت وشعر ـ بما هي العبارة عن الرؤية، وبين فنون ديونيسيوسية ـ من موسيقى ورقص ـ بما هي العبارة عن الجلبة، فكان أن ألف بذلك بين المبدأين. لقد كان فناً غنياً، وذلك بما جمع بين أمرين: الرغبة في خلق عالم مبتدع حالم عالم ظاهر جميل، تعتمل بداخله قوة الصيرورة والتدمير. لقد كان هو الحياة

---

(٦٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 382, para. 439, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 32, para. 14 [18].

(٦٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 441, para. 545, p. 441.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٥٤، الفقرة ٥٥٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 30, para. 14 [14].

ذاتها بما تشمله من تدمير تغطي عليه بخلق الشأن الجميل. وإن المنظر الأكثر ترويعاً وترعيباً صار فرحة، والتدمير استحال زينة، والدمامة أفضت إلى جمال. والحال أن اليونان، وقد امتلأوا جمالاً وملأوا الدنيا بهاء وزينوها. . . ما أعربوا أبداً عن حاجتهم إلى الجمال وعوزهم. إذ ما إن شهدت حضارتهم المتأخرة التعبير عن هذه الحاجة حتى آذن ذلك بانحطاطهم واندحارهم. وقد ترافق هذا الإعراب عن الحاجة إلى نشوة الفن وسكرته بإعرابهم عن الحاجة إلى تصيير العالم أمراً منطقياً، ما دل على التعالق المتين بين الأمرين[٦٦].

ولا غرابة في الأمر، فلقد وجد توحد هاتين الحاجتين في شخص عدوّ التراجيديا ـ ومن ثمة منشئ الرؤية إلى الكون غير الجمالية ـ مرتعه؛ عنينا به سقراط. والحق أن سقراط هو الذي قاد حملة «التشيين». فكل ما فيه شين: أحواله الصحية بعامة، مكره، جداله، خداعه، جبنه. . . ما من أمر من هذه الأمور إلا وهو شين. وإن من شأن الدميم أن يستدعي الدميم: الهزء من الذات، الصرامة الجدلية المفتقدة إلى الحس الجمالي، إعمال النظر العقلي في محاربة النوازع وإماتتها[٦٧]. لقد فعل سقراط كل شيء إلا أن يكون قد سوّغ العالم للنفوس تسويغاً جميلاً ورغّبها فيه ترغيباً فنياً. وإنه لهو «الإنسان التشييني»، تلقاء «الإنسان التزييني». وإنه للوجه السالب للإنسان الجمالي.

وإن عداء أفلاطون للفن أشهر من أن يشار إليه بالذكر، وإن سعيه ضد الأمر الظاهر ابتغاء الحق، وذلك بتوسل المعرفة لا الفن، لأمر أعرف من أن يذكر. وإنه لبامتياز أعدى أعداء الشأن الظاهر الجميل[٦٨]. لقد كان الرجل «أكبر عدو للفن ما عرفت له أوروبا نظيراً، مع طول تاريخها، ولا هي شهدت له مثيلاً»[٦٩]. فمعه تم إقبار المثال الفني الكلاسيكي.

٢ ـ الإنسان الجمالي المسيحي الوسيط

الحال أن المسيحية ما كانت سوى أفلاطونية مقنَّعة؛ أي أنها كانت عدوة لدودة للفن والجمال. وما كانت المسيحية بأبولونية المنحى، وليست هي

(٦٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 122, para. 2 [110].

(٦٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 30-31, para. 72.

(٦٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 210, para. 3 [46].

(٦٩) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 184, para. 25.

بديونيسيوسيته. وإنها بهذا هي ذاك «الليس» على التحقيق. فهي تنكر القيم الجمالية، كائنة ما كانت، أقيم حلم كانت أم قيم سكرة. وإنها للعدمية بعينها[٧٠]. أكثر من هذا، لم تلغ المسيحية القيم الجمالية الإيجابية وحسب، بل عمدت إلى الضد؛ نعني إلى تدميم العالم وتشيينه. ذلك أنها اعتبرت دنيانا هذه دميمة سيئة. وكان أن غرست في الناس هذا الاعتقاد، فصدقوها، وذلك على اعتبار أن الاعتقاد في الشيء يولّد الشيء[٧١]؛ بل إنها صارت إلى حد تدميم الإنسان نفسه وتشيينه[٧٢]. والشاهد على ذلك، أنها أشاحت بنظرها عن «الإنسان القوي» و«الطراز الجميل» المكتمل الناجح حسن القوام الذي أنشأته الحضارة اليونانية، مستحدثة بديلاً له مسيخاً؛ نعني «الإنسان الطيب» المجهض السَّقْط المتعب الفاشل. ولئن تؤمل هذا الإنسان الطيب ـ تأملاً جمالياً ـ لظهر أنه «الإنسان الدميم»؛ أي أنه إنسان مبتور مشلول بترت منه أغلب أهوائه، بينما كان اليونانيون يقيمون لكل هوى في يوم من الأيام عيداً، ويحتفون بالنازع الطبيعي أشد ما يكون الاحتفاء. وفي عرف المسيحية، فإنه لا يمكن أن يتضامّ «الطيب» و«الجميل»، إنما «الحق» و«الطيب» صنوان للأمر «الدميم»[٧٣]. تلك هي المسيحية بما هي مشروع تدميم العالم وتشيينه. انظر أمر المسيحي يرِكَ حاله أنه إنسان مذنب جبان يأخذ نفسه بالشبهة ويميتها بالظنة... فأين هو من رباطة الجأش وعلو الهمة؟

٣ ـ الإنسان الجمالي النهضوي

وحده عصر النهضة حاول «تزيين الإنسان» من جديد، والانفلات من قبضة التدميم الذي فرضته المسيحية على العالم الحقب الطوال. يكفيك شاهداً على ذلك التزيين، أن تجيل النظر في أعمال الفنان الإيطالي رافائيل (١٤٨٣ ـ ١٥٢٠)، آنها تلمس في أعماله ضرباً من الإقرار ـ اليوناني ـ بالوجود، وسعياً إلى نزع الرداء المسيحي عنه وإلباسه رداء فنياً جمالياً[٧٤]. ولما كان هذا حال رافائيل، وكان من شأنه وهمته أن يقول للحياة: «أجل»، ملبياً بذلك نداءها

---

(٧٠) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 140, para. 1.

(٧١) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 153, para. 130.

(٧٢) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 225, para. 247.

(٧٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 387, para. 453.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٢، الفقرة ٤٦٣.

منشأ العمل الفني التزييني الرائق، فإنه ما حق اعتباره فناناً مسيحياً ولا هو ساغ ذلك(٧٥).

٤ ـ الإنسان الجمالي الحديث

لقد شهد العهد الحديث التصارع بين مثالين جماليين متعارضين: المثال الكلاسيكي، والمثال الرومانسي. ومقتضى المثال الكلاسيكي ـ الذي جسدته أعمال الكاتب المسرحي الفرنسي بيير كورني (١٦٠٦ ـ ١٦٨٤) ـ أن يعكس الفن القيم الفروسية، وفضيلة المروءة، وبذل النفس البذل السخي، ورباطة الجأش، وقوة الإرادة، وعزة النفس الأبية، والمقدرة على إتيان معالي الأمور ـ كل ذلك مرفوقاً بـ «محبة الوجود»، و«عشق الحياة»، والإقبال عليها إقبالاً، وتلبية ندائها تلبية؛ وذلك بعيداً عن كل منزع خلقي ضيق. فالفن الكلاسيكي بهذا المعنى فن غير أخلاقي(٧٦). وإن «الذوق الكلاسيكي»، بما هو إرادة التبسيط والقوة والتسعيد، لهو جشامة ذوق الأمر الفظيع الممضّ، وشجاعة إبداء عري الشخوص والأبطال عرياً نفسياً كما هم في واقعهم بلا تكلف أو تصنع؛ أي كشف حقيقة هذه الشخوص بأصدق كشف. . . وإن وراء هذا الأمر لأمرين: إرادة الاستقواء ـ وعنها تولد النزوع إلى التبسيط؛ إذ القوة شأن الشأن البسيط، لا شأن الأمر المتكلف ـ وإرادة التخويف ـ وعنها تخلقت السعادة والتعرية(٧٧). وقد تَرجمت هذه الروح عن ذاتها في أسلوب فني هادئ بسيط بعيد عن التعقيد مختصر مركز كثيف، وذلك بما هو عكس التعبير عن إحساس الإنسان الكلاسيكي بالقوة(٧٨). وبالجملة، كان الذوق الجمالي الكلاسيكي يتطلب الهدء والوضوح والصرامة والتبسط، مقابل كراهة التعقيد والغموض والأمر الملغز والشأن التفصيلي. وإنه لتحويل للحياة نمّ عن طفح قوة(٧٩).

وبالضد من هذا المثال المكتمل، قام المثال الرومانسي مثلما هي

(٧٥) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 133, para. 9.

(٧٦) Nietzsche: *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880-Printemps 1881)*, pp. 193-194, para. 191; *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 407, para. 454, et *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 92, para. 9 [166].

(٧٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 298, para. 83, et *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 43, para. 14 [46].

(٧٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 407, para. 454.

(٧٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٥، الفقرة ٤٥١.

شهدت عليه أعمال الشاعرين والمفكرين الألمانيين فريدريش فون شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) ونوفاليس (١٧٧٢ ـ ١٨٠١) والموسيقار الألماني ريشارد فاغنر (١٨١٣ ـ ١٨٨٣). ولئن كان المثال الأول قد نبع عن الإنسان الأقوى، فإن المثال الثاني صدر عن الإنسان المعاني الفاشل المجهض الساقط الهمة الدنيء اللقيط الذي أراد تدمير الناموس الطغياني والقالب التسلطي الذي أرسى الأول قواعده وفرض به صورته على الأشياء[٨٠]. ومن ثمة، كان هو العبارة عن الوهن لا عن القوة. فالفنان الرومانسي هو ذاك الذي فنه وخلقه ترجمة عن عدم رضاه عن نفسه. وإنه للمترجم عن الخصاصة والعوز والفاقة والمصيرها إبداعاً وفناً[٨١]. ولئن كان الكلاسيكيون والرومانسيون قد نظروا معاً إلى المستقبل، فإنه شتان بين نظر استند إلى قوة العصر وآخر استند إلى ضعفه[٨٢]. ومثلما الفن الرومانسي أبدعه وُهناء، فكذلك تلقّاه وهناء[٨٣]، كما ترجم عن لسان حال شخصيات عصابية مريضة ضعيفة[٨٤]. وما المنتظر من فن هذا كان شأنه سوى أن يكون فن إدبار لا فن إقبال على الواقع، وفن تسخط للحياة لا فن رضا عنها. وإنه لفن غرائبية وعجائبية، ملاذه الأزمنة الماضية والعادات القديمة والأهواء المستغربة، وحكايته عن بلدان بعيدة مستوحشة، وطرقه حرفية لفظية كتابية رمادية شأنها أن تغيب فيها شجرة الحياة المخضرة المونقة المورقة[٨٥].

والحال أن مختلف المدارس الفنية الحديثة ـ من «مدرسة واقعية» و«مدرسة طبيعية» وغيرها ـ إن هي إلا استمرار لهذا المنزع الرومانسي الوهن؛ وذلك على الرغم مما يبدو من تباين بين مبادئها عند المقارنة. فمذهب «الفن من أجل الفن» القائم على فكرة «انتفاء الغرض»، إن هو، عند التحقيق، إلا إفساد وتدنيس لمفهوم الجمال والفن[٨٦]. ولئن كان من جانب إيجابي لهذا الشعر المستحدث، فإنما هو جرأته على تخليص الفن من وصاية الأخلاق. إذ

---

(٨٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٦، الفقرة ٤٥٣.

(٨١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 123, para. 2 [113].

(٨٢) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 349, para. 217.

(٨٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 81, para. 193, and pp. 83-84, para. 200.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٤، الفقرة ٢٠٢.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٥، الفقرة ٢٠٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 245-246, para. 16[34].

(٨٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 379, para. 435.

أفاد معنى أن الفن حر؛ وبالتالي ترجمت هي عن لسان حاله العبارة: «فلتذهب الأخلاق إلى الجحيم». لكن، ما كسبه هذا الفن الرومانسي بيد أضاعه بالأخرى عند إعلانه تجريد الفن من كل غرض أو غاية؛ وكأن الفن ثعبان لا يجد ما يأكله فيقضم ذيله! فالفن، بما هو الأمر الذي من شأنه أن يستثير الحياة، ليس من شأنه أن يكون بلا غاية أو معنى أو غرض(٨٧). ولئن كان اتجاه «الفن بغاية الفن وحده» قد بنى نظره الجمالي على مفهوم «الفن غير الغرضي»، فإن الاتجاه الواقعي، إذ هو أنزل الفن من عليائه، بنى بدوره أنظاره الجمالية على مفهوم «الموضوعية» بما هي رغبة الفنان في «التحرر من ذاته»، والتجرد من إنّيته، والإقبال على «الموضوع» وكأنه مرآته المجلوة، والانغمار فيه، أو هو لاذ بنزعة «الواقعة»، عابداً لها مقدساً (Fait-alisme). لكن، مهما تصرفت الأحوال، فإن ما حققه الفنان هو إنكار ذاته وتحقيق شكل علمي عديم المنظور ووصف بلا روح. وإن لفي ذلك مهرباً من تحمل مسؤولية بناء العالم وصنع المثال(٨٨). فالموضوعية قيمة، والحياد أمر غير جمالي معاد للفن دال على فقر في الإرادة(٨٩). ولا يكون الفنان فناناً حقاً إلا بعمله على تغيير الواقع وتحويله(٩٠). وما كان دور الفن تقليد الواقع، وإنما تغييره كان. فهو ما كان من شأنه أن يوجد إلى جانب الواقع إلا بغاية الظفر به وتجاوزه(٩١). وما النزعة الطبيعية ـ مثلما هي تجسدت في أعمال الأديب الفرنسي إميل زولا (١٨٤٠ ـ ١٩٠٢) ـ سوى نسخة من المنزع الواقعي. ذلك أن الرواية الطبيعية قامت بدورها على استنساخ الواقع استنساخاً فجاً، وعلى المدار بين صغير الوقائع وهزيل الملامح(٩٢). وفضلاً عن هذا، فإن «الطبيعة»، متصورة ههنا تصوراً جمالياً، ما كان من شأنها أبداً أن تكون «حقة»، وإنما هي دائمة المبالغة والفوران، وإنها لا تفتأ تترك الثغرات كل الترك، حتى كان الخضوع لها خنوعاً لا يليق بمقام الفنان المبدع.

---

(٨٧) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner, Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 70, para. 9 [119].

(٨٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 41-42 para. 71.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٨-٣٧٩، الفقرة ٤٣٤؛ Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 275-276, para. 17 [9], et *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 23-24, para. 25 [12].

(٩٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 12, para. 6.

(٩١) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* p. 159, para. 24.

(٩٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 81, para. 193.

هي ذي الحداثة الفنية ـ متازع فاترة مريضة ـ لئن عَنَّ لنا أن نجد لها ما يجمعها، لأمكننا أن نجده، من جهة أولى، في مبدأ «التهجين». وذلك من حيث كان التهجين تنقيل الطرائق الفنية من مجال فني إلى آخر، مع الاعتقاد الراسخ في أمر تماثل آثار الفنون كل التماثل؛ وذلك شأن العمل على الرسم بالكلمات، على نحو ما فعله الروائي البريطاني والتر سكوت (١٧٧١ ـ ١٨٣٠) والأديبان الفرنسيان هونوري دو بلزاك (١٧٩٩ ـ ١٨٥٠) وفيكتور هيغو (١٨٠٢ ـ ١٨٨٥) وغيرهم، أو إيقاظ أحاسيس شعرية بتوسل ألحان موسيقية (فاغنر)، أو بتوسل الرسم (الرسام الألماني كورنيليوس (١٧٨٣ ـ ١٨٦٧))، أو بإجراء مبضع التشريح (المدرسة الطبيعية)[٩٣]. وأخطر ما ترتب عن هذا، اكتساح المسرح سائر الفنون؛ شأن اكتساحه مجال الموسيقى، عاملاً على «مسرحتها»، وذلك بخلق أحاسيس وجدانية وتصورات درامية، بعدما لم تكن الموسيقى بحاجة إلى الكلام ـ كانت غواية صامتة لا فتنة صاخبة ـ وهو ما كانت قد حققت به امتيازها عن الشعر[٩٤]. إذ إنه إذا ما نحن قارنا التعبير اللفظي بالتعبير الموسيقي، وجدنا في ذاك ما من شأنه أن يبلد الشخص ويجرّده من صفته ويصير النادر مبتذلاً[٩٥]. ولئن دل التهجين على شيء، فإنما دل على غياب تصور جمالي حداثي يضع للفنان قانون عمله، ما ترتب عنه غياب مفاهيم «النموذج»، و«الدراية أو المكنة»، و«الكمال». كما دل على عدم ثقة الفنانين في قوتهم، وبحثهم عن عاذرات وتعلّات؛ وذلك مثلما أنت واجد الشاعر يستعين بالفلسفة والموسيقي بالدراما والمفكر بالخطابة[٩٦]. ثم إن الفن الحديث قام بالخلط بين أهداف الفن وأهداف المعرفة أو الكنيسة أو القومية أو الفلسفة[٩٧]؛ فكان أن تحول الفنان إلى داعية سياسي ومبشر ديني ومجادل لاهوتي ومنظّر اجتماعي ومتفلسف. وخاصية أخرى اقترنت بهذه؛ هي صيرورة الفن أمراً لا يرتهن بالحياة والخبرة وإنما بالكتابة واللفظ والحرف والقراءة، ولا يعكس نضارة شجرة الحياة، وإنما رمادية النظريات والمطالعات بين الكتب هُوَ عَكَس. صار كل أمر «أدبياً» متعلقاً بالقلم، حتى الموسيقى نفسها أضحت

---

(٩٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٧، الفقرة ٢٠٩.

(٩٤) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 407, para. 11 [261].

(٩٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 438, para. 530.

(٩٦) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 91, para. 139.

(٩٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 83-84, para. 200.

ضرباً من الأدبيات الإنشائية تروي عن شخوص أدبية[٩٨]. وقد ارتبطت بهذه الخاصية خاصية إضافية قوامها تصيير كل الأمور أموراً «ذهنية»؛ بحيث صار المحدثون يفترضون وراء العمل الفني «المعنى» الذهني الثاوي الكامن. لقد صارت أدوات ذائقة المحدثين ـ من أذن وعين ـ مرتهنة بالفكر منوطة بالذهن أكثر من أي وقت مضى. ولذلك صارت مسامعهم تتحمل توترات الموسيقى الأقوى والأصخب؛ وذلك لأنهم صارت لهم ـ على عكس سلفهم ـ الدربة على افتراض أن وراء الضجة «معنى» ما و«فكرة» و«دلالة»، وأن مُلجئ الفنان إليها «غاية» أو «بغية» أو «علة». ولذلك، فإنه لا غرابة أن يتسم فنهم بالتعقيد، وأن يصير رمزه المتاهة أو المفازة، وذلك بدل بساطة الأقدمين. وإن الناظر في موسيقاهم وعمارتهم ليقف بنظره على ذلك[٩٩]. وبالجملة، ما عاد المحدثون يهتمون بالعمل الفني في ذاته، وإنما صاروا يعنون بأمر «معناه». والمترتب عن هذا، بدء انمحاء حواسّم الفنية، وذلك في الوقت الذي تقوّت فيه نوازعهم العقلية والذهنية. وقد نجم عن هذا الأمر غلظة الأذن الحديثة وفجاجتها؛ وبالتالي مقدرتها على تحمل الدميم من الموسيقى. وفي ذلك سيطرة الأمر «المجرد» على الفن؛ إذ صارت الموسيقى مطالبة بأن «تدل» على أمر ما هو بالموسيقى وإنما «الفكرة»[١٠٠]. وقس على ذلك العين الحديثة التي عوّدها الفنانون المحدثون على أن تتحمل من المناظر الأبشع والأكثر دمامة والأقبح. وقد تحصل أنه بقدر ما صارت الأذن والعين واقعتين تحت وصاية الفكر، افتقدتا من حساسيتهما، وصارت اللذة الجمالية لذة ذهنية، وبدأت الحواس تنطمس معالمها وتندرس معارفها، واستبدل الرمز بالشيء[١٠١].

وفوق هذا وذاك، شهدت العصور الحديثة تضييق مشمول الفن الحد الذي لا يحتمل. ذلك أنه لئن عرف دور الفن بما هو تزيين الحياة وترويقها في أعين ناظريها، وجعلها محتملة لهم مطاقة، بله رائقة للذات وللغير؛ فإن هذا افترض أن يكون الفن فناً كلياً شاملاً؛ نعني ذاك الفن الذي من شأنه أن يهذب النفس ويشذبها، وينشئ السلوكات المدنية الراقية، ويربي الأذواق والنفوس، ويعلّمها

---

(٩٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٥، الفقرة ٢٠٦، و Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 245-246, para. 16 [34].

(٩٩) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 179, para. 169.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٤٤-٤٥، الفقرة ١٤ [٤٩].

(١٠١) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 194-195, para. 217.

الأدب وحسن السلوك والطهارة والأنس والرقة، ويؤدبها فيحسن تأديبها، ويعلمها ساعة التعبير وساعة الصمت؛ ثم إن من شأنه أن يحجب الأمر القبيح الدميم ويعمّي عليه، ويحبب لنا ركوب المشاق، ويسوّغ لنا أمرها ويقدرنا عليها. . . وتلك مهمة كبرى ما كان من شأنها أن تجعل الفن حبيس الأعمال الفنية، بل تقدره على تجاوزها لكي يصير نمط عيش وطريقة حياة. أَمَا كان الأمر على هذه الحال عند اليونان؟ أَمَا كان الفن فناً شاملاً يسهم فيه الكل؟ أَوَلم يكن الفن احتفاء بكل أهواء الإنسان اليوناني، بما فيها تلك التي كانت تعدّ سيئة؛ مثل الغيرة والحسد والحنق والحقد؟ لقد كان الفن اليوناني فنّ أناس وفن شعب، لا فن فنانين. إنما كان ذاك أصل وهذا فرع، وكان الأول بدئياً والثاني تبعياً[(١٠٢)]. غير أن الفن الحديث فقد هذه الرسالة، وذلك بأن صار فن الأعمال الفنية، وصار يتصور أن رسالته رسالة خلقية ودينية موجهة إلى جمهور نصفه قس ونصفه أحمق. وذلك بدل أن يكون فن الأعمال الفنية هذا مجرد لحظة من لحظات العمل الفني التام الشامل[(١٠٣)]. أكثر من هذا، ما صار هدف الفن، كما كان الحال عليه قديماً، الحض على الحياة، وإنما صار تخفيف الألم والمعاناة، وإزالة مصادر الإيلام؛ أي أنه صار دوره دور تخدير. فهذه الموسيقى، مثلاً، فقدت قدرتها على تغيير العالم وعلى أن تقول له: «نعم»، وصارت موسيقى انحطاط، وذلك بعد أن كانت مزمار ديونيسيوس الذي ما إن يبلغ مسامع شخص ما حتى يملأها حياة[(١٠٤)]؛ أي أنها صارت مثيراً وضربة سوط منبهة لأعصاب منهكة ومخدرة[(١٠٥)]. وصار متلقيها مدمن تخدير. فهو فن يطرد لأويقات قلق العصابيين وضيقهم وبرَمِهم ووخزات ضميرهم، بينما كان فن اليونان يعبر عن امتلاء الرجالات وعظمتهم وصحتهم. الأوائل من المحدثين قادهم إلى الفن قرفهم، والثواني من القدماء قادهم إليه استمتاعهم[(١٠٦)]. ولذلك وجدت الفن الحديث يبحث عن جمهور أقل تذوقاً للفن وأكثر إيماناً بشعبذة العبقرية وعبادة الفنان، يدغدغ عواطف النساء والمعانين والمتمردين ويستدر تشجيعاتهم[(١٠٧)]. وبالجملة، لقد صار دور الفن

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، الفقرة ٢٢٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢ ـ ١١٣، الفقرة ١٧٤.

(١٠٤) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 180, para. 1.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠، الهامش ٢، وص ٢٩٦.

(١٠٦) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 105-107, para. 170.

(١٠٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 83-84, para. 200.

اليوم تحقيق التبليد والإسكار! صار يلعب دور التنويم ونقل الوعي إلى اللاوعي؛ أي أنه استحال يعمل على مساعدة الروح الحديثة على التخلص من إحساسها بالذنب لا مساعدتها على استعادة براءتها(١٠٨). ولئن جاز لنا أن نصف هذا الفن بأنه فن تراجيدي، فإن ذلك ما كان إلا للقول بأن الفن انتهى تراجيدياً كما بدأ. لكن، شتان بين تراجيديا الأمس وتراجيديا اليوم. فلئن حق أن من شأن التراجيديا أن تظهر في حقب الامتلاء والعافية، فإنه حق أيضاً أن من شأنها أن تظهر في حقب الإنهاك العصبي والإثارة العصبية(١٠٩). لقد فقد الفن الحديث البراءة وحرمة القداسة، وانقلب ضد الحياة حاقداً ناقماً(١١٠).

ولذلك فإنه لا غرابة أن يتنبأ نيتشه بإمكان «موت الفن الحديث» بهذا المعنى؛ نعني به فن الفنانين أو فن الأعمال الفنية. ومن ثمة نهاية الإنسان الجمالي. قال نيتشه: «إن لعلى فن الفنانين أن يختفي في يوم من الأيام وقد امتصته حاجة الناس إلى الأعياد والحفلات. آنها سيختفي ذلك الفنان المنعزل عن الناس الذي يعرض أعماله عرضاً [أمام جمهور مخصوص]: سيصير الفنانون آنها في المقام الأول أولئك الذين يبدعون من أجل الفرحة والعيد»(١١١). وإن هذا ليقتضي استذكار المبدأ اليوناني: إنما العالم عمل فني شأنه أن يخلق ذاته بذاته، وذلك من غير ما حاجة إلى فنان؛ أي أن العالم بأكمله فن(١١٢). ولقد كان من شأن هذا الفن أن تجسد تجسداً واقعياً في التنظيمات البشرية البديعة؛ شأن تنظيم الضباط البروسيين والتنظيم الديني الهرمي اليسوعي(١١٣).

بيد أن نعي الفن الحديث ارتفق بالتبشير بالفن ما بعد الحديث الذي من شأن الإنسان أن يضطلع به. لقد ادعى الفن الحديث، وقد اتخذ شكل المخدر

---

(١٠٨) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, collection folio essais; 206 ([Paris]: Gallimard, 1992), tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 127, para. 6.

(١٠٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 84, para. 202.

(١١٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 127, para. 6.

(١١١) Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*, p. 308, para. 1 [81].

(١١٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 126, para. 2 [119].

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤، الفقرة ٢ [١١٣].

الذي شأنه أن يعالج ذوي الإنهاك والضجر، مقاومة العدمية؛ مع أنه جزء منها، بل هو هي. وإنه لَلدمامة نفسها، لأن من شأن الدميم أن يحاول إدخال «المعنى» إلى الأمر الذي فقد المعنى(١١٤). وإن رسالة الفن ما بعد الحديث - الذي من شأنه استعادة النموذج اليوناني (الكلاسيكي والوثني والأرستقراطي) - لهي استئناف الدعوة إلى الحياة من جديد، وتسويغ الحياة للناس تسويغاً جمالياً. وإن من شأنه أن ينم عن إرادة خلق الشأن الجميل الذي شأنه أن يعمّي على الأمر الدميم.

كانت تلك فصول من تاريخ الإنسان الجمالي رواها لنا نيتشه: من بادئة عهده إلى اشتكال أمره. والحال أنه لئن كان لقيم ما أن تسود، فإنما هي القيم الجمالية. ولئن كان لهذه القيم أن تتسيد، فإنما القيم الجمالية - الحيوية هي التي ينبغي لها ذلك. فإن تحقق ذلك، صرنا إلى عهد ما بعد الحداثة. وذاك عهد أمره جلل. فلننظر في مياسمه، ولنستطلع طلعه.

---

(١١٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 37, para. 83.

الفصل العاشر

العصر التراجيدي وما بعد العدمية

أولاً: وضع الإنسان الحديث البيني من «الإنسان الأخير» إلى «الإنسان الأعلى»

وجب الابتدار إلى التنبيه، بدءاً، على أن اصطلاح «ما بعد الحداثة»، بلفظه ومبناه، لم يجرِ أبداً على قلم نيتشه، وأنه إن جرى على قلمه لفظ «الحداثة» ـ سواء بوصفه اسماً أو صفة ـ وكذا مضاداته؛ من «معاداة» للحداثة و«ضدية» لها؛ بل حتى صيغ مبالغته؛ من مثل «الحداثة القصية»، فإن البادئة: «ما بعد» مسندة إلى الحداثة ـ ما بعد الحداثة ـ ما ثبت أنها وردت على قلمه قط ولا صحّ. بيد أنه إن لم يرد اللفظ، فإن المعنى وارد ـ فلا ينبغي أن نسلب عنه بوادر هذا القول بما حدث له من غياب الدلالة عليه بالاسم. وأول خيط يهدينا إليه هو لفظ «الحداثة القصية» نفسه. فالواضح أن نيتشه يوظف هذا النعت توظيفاً قدحياً. فلئن كان قد وصف «الحداثة» بأنها «وهن»، فإن «الأمر الفائق الحداثة» أو «الأمر المفرط في حداثته» لهو «وهن الوهن» نفسه.

لكن، مهما تصرفت الأحوال، فهو عهد «انتقالي هشّ ومحطم»[1]، قائد لا محالة إلى ما يليه. والعالم الحديث بمجمله لا يبدو أنه ذو بناء متقن ودائم

(1) Frederic Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, collection folio essais; 17 (Paris: Gallimard, 1991), p. 285, para. 377.

بالقدر الذي يسمح بالتنبؤ لثقافته بعهد مديد[٢]. وما «العدمية» التي يجتازها العهد الحديث إلا «حالة انتقالية»[٣]. ولئن كان نيتشه قد اعتبر القرنين السابقين على فكره - القرن السابع عشر والثامن عشر - عهدي حداثة، فإنه اعتبر زمنه، بدءاً من شوبنهاور وفاغنر، مؤذناً بما يفوق الحداثة وهناً. لكن، أنّى لنا بالموقف الديونيسيوسي الشجاع مما صرنا إليه؟ إن من شأن «الخطابات الكبرى البكّاءة على الشقاء الإنسي»، في زمن الحداثة البدية والقصية هذا، ألا تثير لدى نيتشه الرغبة في الانضمام إلى جوقة المتباكين وإنما حملته على القول: «أهذا ما كان ينقصنا؟»[٤].

والمرجح أن نيتشه وضع للمستقبل صورتين متعارضتين: صورة البلوغ بالحداثة إلى حدودها القصوى، وصورة تجاوزها نحو ما بعدها. فأما صورة بلوغها الحدود القصوى، فلقد استعار وصفاً دل به عليها: «العهد السوقي»[٥]، وذلك مثلما اشتق لها اسم علم دل به على طريقة في الوجود أكثر مما أشار به إلى أمة - هو اسم «طريقة الحياة الصينية»، بما هي طريق «تثبيت» النوع البشري و«جموده» على حاله. أجل، لقد جعل من طريق الحياة الصينية مآل الحداثة؛ وبالتالي منتهى العدمية وتمامها، هذا إن لم تتدارك أرستقراطية المستقبل وفلاسفتها الجدد مرض الحداثة وتشرّع لقيم جديدة أرستقراطية تفتتح بها العهد الآخر الذي يمكن أن يحل محل عهد الحداثة القصية المتهالك؛ عنينا به عهد «تجاوز الحداثة».

والعيش في زمن صراع القيم هذا ضد العدمية هو ما يسميه نيتشه «عصر أوروبا التراجيدي»[٦]، بما هو عصر «الصراع من أجل تجاوز العدمية». يقول

---

(٢) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, collection folio essais; 206 ([Paris]: Gallimard, 1992), tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 73, para. 6.

(٣) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, collection tel; 259-260, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1, p. 106, para. 230.

(٤) Friedrich Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, traduits de l'allemand par Julien Hervier; textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; [introduction générale par Gilles Deleuze et Michel Foucault], oeuvres philosophiques complètes; t. 4 ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 543, para. 6 [377].

(٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 286, para. 5.

(٦) انظر على سبيل المثال: Friedrich Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, oeuvres philosophiques =

قول المتنبئ: «إني أعد بعصر تراجيدي: إن فن الإقبال على الحياة بالهمة العلية ـ فن الحياة التراجيدي ـ سيسود عندما تكون البشرية قد تركت وراءها الوعي بالحروب الأشد ضراوة ـ لكنها الضرورية أيضاً ـ وذلك من غير ما أن يعاني منها أو يقاسي». ويقول: «إن عصر أوروبا التراجيدي ألزمنا به الصراع ضد العدمية... وإن العدمية، باستثارتها للنزعة التشاؤمية الأشد فتكاً، لتعمل في الوقت ذاته على انتقاء العنصر الأشد حيوية»[٧]. أَلَا كم استعان نيتشه بمطرقته الشهيرة ليهوي بها على أصنام الحداثة: أَعْمِل هو مطارق «العود الأبدي» و«الفكرة الاصطفائية» و«العدمية» و«التشاؤمية» بغاية تحطيم المنحطين من محدثي زمنه، وتحصيل جناحين للإنسان الأعلى يهجر بهما مفازة زمنه[٨]! يقول نيتشه: «يتشكل الآن (في أوروبا) حال من العبودية المعمّمة. فلنحرص على أن يتشكل أيضاً عصر نبالة»[٩]. هذا إن لم تكن العبودية نفسها شرط نبالة، وذلك بحيث يصير عبيد العصور الحديثة «المادة التشكيلية» التي يقودها السادة ويهذبوها ويشذبوها نحو تحقيق «الإنسان الأعلى». ولهذا يرفض نيتشه الشعار الحديث: «لا سادة ولا عبيد»[١٠]، وذلك «ما دام كل تعزيز لطراز «الإنسان» وتربية يفترضان ضرباً جديداً من الاستعباد».

وقصة هذا العصر المختصرة يمكن أن تختزل في الإشارات الدالة التالية: **أولاً**؛ لجوء الإنسان المقوم (المسيحي)، بدءاً، إلى سَنّ قيم مفصولة عن الواقع؛ ما أدى به إلى إدانة العالم الدنيوي، وذلك تلقاء الإعلاء من شأن عالم آخر «مصطنع» و«حق» و«أصيل». **ثانياً**؛ اكتشاف البشرية خواء المواد التي بني منها العالم الصنعي، ومن ثمة لم يبق أمامها سوى العالم المدان. وتلك كانت هي المقدمة إلى العدمية، وذلك بما هي عهد فراغ القيم من مادتها. **ثالثاً**؛ بدء تحطم الضعفاء واستقواء الأقوياء وشدتهم على تدمير ما لم يتحطم وانتصارهم

---

complètes; t. 13 ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 49, para. 9 [83], p. 49 and p. 64, para. 9 [107], et *Fragments* = *posthumes (automne 1885-automne 1887)*, traduits de l'allemand par Julien Hervier, oeuvres philosophiques complètes; t. 12 (Paris: Gallimard, 1979), p. 204, para. 5 [50], p. 204 and p. 296, para. 7 [31].

(٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 341, para. 230.

(٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤١-٣٤٢، الفقرة ٢٢٧، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 117, para. 2 [101] and p. 211, para. 5 [70].

(٩) Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, oeuvres philosophiques completes; 5 (Paris: Gallimard, 1976), p. 352, para. 11 [118].

(١٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 285, para. 377.

على قيم إدانة الحياة. كل هذا يشي بمجيء «العصر التراجيدي»[١١].

يتساءل نيتشه: «إلى أين يسير عالمنا الحديث؟ أنحو الإنهاك أم نحو الانبعاث؟»، ويلاحظ: «إن تعدد المناحي التي انتحاها واضطراب التوجهات التي سلكها متأتيان من كونه بدأ يعي نفسه وعياً حاداً»[١٢]. الحق أن هذا التساؤل يشي بطريقة معالجة نيتشه مسألة «تجاوز الحداثة». فلئن كان الفيلسوف قد اعتبر أنه حكى تاريخ الروح الحديثة، وأن في فكره كتب للحداثة أن تعي هوانها، ولئن وسم الحداثة، من بين سمات عدة خلعها عليها، بوسم «الوعي»، فإن هذا الوعي بلغ أحد طريقين: إما تمضي نحو الإنهاك التام ـ وذلك هو ما عبر عنه نيتشه بميسم «عصر أوروبا الصيني» ـ أو تسير نحو نهضة جديدة ـ وذلك معقد ما عبّر عنه مفكر الأزمنة الحديثة التراجيدي باسم «تجاوز العدمية». وهو على التحقيق عهد جدل بين ترويض العبد وإنشاء السادة الجدد. ههنا يجد نيتشه نفسه أمام مفترق طريقين: إما التسليم بالعصر والاستسلام للحداثة، على الطريقة الهيغلية الواقعية المترضية، باعتبارها تعبر عن العالم الواقعي المعقول. وهو لا يجسد هذا الموقف، لا على اعتقاد ولا على عبارة. وإما تبنّي جهة النظر المضادة؛ نعني اليأس والتخلي عن كل مقاومة والتوحد وسلوك سياسة النابتة المتفرد. ونيتشه يرفض هذا الطريق أيضاً. وبين خدام الأمر الواقع المترضين، والمعتزلة المتوحدين، يتخذ نيتشه موقع المصارعين لزمنهم، أولئك الذين امتلأوا إيماناً بالمستقبل وشجاعة وأملاً في محاربة ما أسماه الشاعر الألماني شيلر «مقاومة العالم الحداثي الجامد البليد»، وذلك إلى أن يجيء اليوم الذي يتوارى فيه الأمر الوضيع ويظهر فيه الشأن النبيل[١٣]. ولا يعني هذا الخيار مقاومة الانحطاط الحداثي بضرب من المقاومة الرومانسية، وإنما هو يفيد، على التحقيق، «منع تسرب العدوى الانحطاطية» إلى الأجزاء التي بقيت سليمة في الحياة العضوية الحديثة السقيمة[١٤]. وإن إنساناً هذا شأنه، يريد أن يميز

---

(١١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 268, para. 5.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨، الفقرة ٢٧٢، و Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, oeuvres philosophiques complètes; t. 14 (Paris: Gallimard, 1977), p. 185, para. 15 [20].

(١٣) Friedrich Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backès; préface de Jean-Claude Hémery, collection idées; 307, littérature ([Paris]: Gallimard, 1974), pp. 79-80.

(١٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 192, para. 15 [31].

تقويمات عصره الأسمى، عليه، بدءاً، أن يتجاوز روح زمنه، وليس فقط زمنه، بل كل ما يشي بالضعف والمقاومة للقوة في زمنه، بما في ذلك ذاته التي يحملها بين جناحيه. وإنه مطلوب منه أن يكون على غير هُدى زمنه؛ أي أنه مأمول منه أن يكون معارضاً لتقويمات عصره، أو قل إن شئت: إن عليه أن يكون «رومانسياً»، بالمعنى «القوي» لهذه الكلمة لا بمعناها «الوَهِن»(١٥)؛ أي بما أفاد عدم السكون تحت مجاري الأمر الواقع، وإبداء المقاومة ضده، ورسم «المثال» الذي من شأنه أن يطيح به.

إن العهد الأول ناجم عن محاولة الإنسان الحديث تجاوز ما سماه نيتشه «عهد أوروبا المسيحي»(١٦). إلا أن هذا التجاوز نحو الدنيوية ما كان سليماً، ولا نمّ عن صحة، وإنما كان سقيماً، ووشى عن وهن. لقد انتهى إلى دنيوية القيم الدينية، وإلى سيادة النزعة التعادلية، وإلى شيوع العدمية. والحق أن «محاولات الانفلات من قبضة العدمية، من غير قلب القيم القديمة، تؤدي بالضد إلى أثر عكسي؛ أي إلى جعل المشكلة أكثر حدة وتفاقماً»(١٧). وإن التعادلية التي كادت أن تنتهي إليها الحداثة كانت تبغي توحيداً نمطياً بين كل الناس، بحيث يصير همّ البشر، لآلاف السنين، ابتغاء طريقة الوجود التي يستقر فيها تطور الإنسان ويجمد على نمط واحد، ولا تصير للبعض على البعض المزية والميزة، ولا يتخذ البعض بعضاً سخرية، فيجيء بذلك «عهد الهدوء والجمود الصيني» المجيء - وذاك عصر عبودية معممة(١٨). ومن ثمة، ينتهي الأمر إلى رفض كل ميزة وتفرد عن الخلق بما هي أمور لاأخلاقية. تلك هي البشرية وقد تحولت إلى رمل وتحول البشر إلى حبات رمل شديدة التماثل دقيقة الصغر حد القزمية مستديرة هادئة مستكنة مثيرة للضجر مورثة للقنوط. وفي هذا انسحاق للفرد والنخبة والأرستقراطية وانغمار. فحين تريد الدولة أن تصير خالدة أبدية، فإنه آنها يتضاءل الفرد، ويجمد الكل، ويتصلب الجميع ويستحجر ويتخشب. أوَليس الصينيون يعتبرون الرجال العظام كارثة وطنية؟! حسبهم أنهم لا يطمحون إلا إلى الدوام، إلى الأبدية المساوية لنفسها المكافئة

(١٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 289, para. 380.

(١٦) Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'édition, 1971), p. 145, para. 189.

(١٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 12, para. 7.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩١، الفقرة ٦٥.

في سكون. فالأفراد عندهم عوامل الانحطاط ومصيبة عمومية(١٩). ولا غرابة في ذلك، فمؤسساتهم لا تبغي إلا تكوين الإنسان العامي المتوسط. ولا غرابة أن يهتم الفرد الصغير المتضائل بمثله(٢٠). وإن الإنسان الذي تربى في أحضان العدمية هذه لهو «الإنسان الصيني» أو «الإنسان الأخير»؛ تلقاء الإنسان الذي بمكنته تجاوز العدمية والذي يسميه نيتشه «الإنسان الأعلى». هذا مع سابق العلم، أن مآلَي الحداثة هذين: الإنسان الأخير، والإنسان الأعلى، تُصوّرا في نفس الآن باعتبارهما نموذجين محتملين: الأول مرذول، والثاني مقبول، بل قل: الثاني منوط بالأول.

كتب نيتشه في مخطوطة **زرادشت**: «الإنسان الأخير: ذاك ضرب من الإنسان الصيني»، وذلك بما هو «قرد متفوق» أو «قرد أعلى». وأضاف: «إن نقيض الإنسان الأعلى هو الإنسان: لقد تصورتُ هذا في الوقت نفسه الذي نشأ لدي فيه تصور عن ذلك»(٢١). إن العهد الحديث، بما هو عهد نفعي ووضعي، سائر إلى خلق نموذج للإنسان يتسم بكونه نمطياً، ويعتقد نيتشه بأنه لن يكون أعلى من الإنسان الصيني(٢٢)؛ وذلك بما الصيني إنسان بلا وقار وبلا آراء مسبقة، ثرثار ومعتدل، هواياته الأساسية: الأفيون والقمار والنساء(٢٣)، كذلك صار الأوروبي إنساناً باحثاً عن الثروة ولذاذة العيش، وهو لا يعلم أنه سائر إلى عبودية روحية لم يشهد لها التاريخ سابقاً. وإن الصينيين لهم الشاهد الحي على إمكان دوام مثل هذه الحال. ذلك أن «القيصرية الروحية» تحوم حول رؤوس المحدثين، ولا سيما منهم التجار صانعو الحضارة المركنتيلية، والفلاسفة النفعيون، والوضعيون الباحثون عن سعادة الجموع(٢٤): «إن زعانف القوم هم سادة هذا الزمان الداعون إلى التجلد والصبر والتواضع والتحذر والثبات، وإلى

---

(١٩) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 418, para. 11 [287].

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٠١، الفقرة ١٤ [١٥].

(٢١) Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, collection folio essays; 8 (Paris: Gallimard, 1985), p. 26, note 3 and p. 412.

(٢٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 328, para. 184, et p. 328, et *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 329, para. 11 [44].

(٢٣) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 325, para. 11 [34].

(٢٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 300, para. 88, et *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 420, para. 11 [294].

ما هنالك من حقيرات الفضائل»[٢٥]. أولئك أصحاب «صغار الفضائل والمحاذرات ومراعاة ذرات الرمل وأكوام النمل وملذات الذات المثيرة للشفقة وطلب سعادة للعدد الأوفر بين الناس»[٢٦]. إنهم فرحون بما لديهم بتنزيل مملكة الوئام والعدالة على الأرض. بيد أنها مملكة الرداءة والنذالة. وقد وضع نيتشه سقفاً لظهور هذا الإنسان في القرن العشرين؛ حيث تنبأ بإمكان أن تنشأ «طريقة حياة صينية أوروبية» تجمع بين أمور ثلاثة: عقيدة بوذية نمّت عن وهن، ومساواة على الطريقة المسيحية، وممارسة للحياة رواقية تتسم بالحذر والاحتراس... وإنها لاختزالات للإنسان ومسوخ[٢٧]. والحال أن للقرن العشرين وجهين: وجه انحطاط تسود فيه الحياة الصينية داخل أوروبا، وتستند في النظر إلى نزعة بوذية مسيحية، وفي الممارسة حياة على الطريقة الأبيقورية الطالبة للملذة والسعادة[٢٨]. لكن، في الوقت نفسه، في ذلك القرن يمكن الإنسان أن يدرس شروط أعلى حضارة ممكنة، وتتمكن العقول العظمى من إعداد «الإنسان المقبل»[٢٩].

١ ـ الإنسان الأخير

ذاك هو الإنسان الأخير الذي ليس هو، على التحقيق، سوى قرد أعلى، بل إنه أعرق من القرود في قرديته[٣٠]. وكائن هذا شأنه، لا يكن له نيتشه إلا الاحتقار. فزرادشت يخاطب الجمع في شأن: «أحقر الكائنات؛ الإنسان الأخير»، ويحذر من زمن سيادته: «ويل لنا، لقد اقترب زمان الإنسان الحقير» حيث «ستصغر الأرض في ذلك الزمان، فيطفو على سطحها الإنسان الأخير

---

(٢٥) «De l'homme supérieur,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 348, para. 3, and فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٣١٤.

(٢٦) المصدران نفسهما ص ٣٤٨، الفقرة ٣ وص ٣١٤ على التوالي.

(٢٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 297, para. 81.

(٢٨) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 10 (Paris: Gallimard, 1982), p. 86, para. 25 [222].

(٢٩) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, collection idées; 441-442, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1987), vol. 1, p. 52, para. 25.

(٣٠) «Prologue de Zarathoustra,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 22, para. 3, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٣٣.

الذي يحوّل إلى حقارة كل ما يدور به. إن سلالة هذا الإنسان لا تباد؛ فهي أشبه بالبراغيث. والإنسان الأخير أطول البشر عمراً». وفي هذا الإنسان تتجمع سمات الإنسان الصيني الذي ديدنه أن يتباهى: «لقد ابتدعنا السعادة ابتداعاً». وما سعادة هذا الإنسان الأخير ومن معه، إن هي حققت، إلا أنهم يأخذون قليلاً من السموم بين حين وآخر، طلباً لملاذّ أحلام ويكرعون منها ما يكفي دفعة واحدة طلباً للذة الموت. وإنها لسعادة قوم سكارى[٣١] يتمايدون ويهذون: «ليس هناك راعٍ، وليس هنالك إلا قطيع واحد. إن كلاً من الناس يتجه إلى رغبة واحدة. فالمساواة سائدة بين الجميع. ومن اختلف شعوره عن شعور المجموع عليه أن يسير بنفسه مختاراً إلى مأوى المجانين»[٣٢]. ولعل في ما تقدم هتك سر من أسرار نبوءات نيتشه عن القرون المقبلة؛ مثل النبوءة بالثورة الاشتراكية بما هي ضرب من الحياة الصينية المقبلة التي ستنتصر في القرن العشرين بما هي طغيانية الأراذل والرديئين... والتي ما هي، على التحقيق، إلا «أزمة مرَضية سرعان ما تنقشع»[٣٣].

بيد أن نيتشه لم يكن مفكر سلب ومفكر عدم، بل كان مفكر إيجاب أيضاً. فلئن أتى للبشرية، في مشروعه لقلب القيم، بالدمار والخراب، وناقض ألفي قرن من تاريخها وأبطل؛ فإنه، بإقراره واعترافه، لم يكن ذا ذهنية نفيية سلبية عادمة. ولئن كان، بدءاً منه، قد تمت التعرية عن قيم الحداثة، فإنه أيضاً، بالبدء منه، لاحت الآمال في الأفق من جديد. إذ لزم ألا ننسى، بهذا الصدد، أنه حامل نبأ سعيد، وإن لم يكن نبياً، وذلك لأنه حتى عهده كانت المتنبئة مفترية، وما هو بمفترٍ[٣٤]. وإن النبوءة ـ الحالّة لا محالة ـ التي بها بَشَّرَ البشرية لهي: «أتيت لأخبركم بالإنسان الأعلى».

٢ ـ الإنسان الأعلى

لئن كان عهد الحداثة المتأخرة هو عهد «الإنسان الأخير»، ولئن كان العهد الذي يليه هو عهد الصراع ضد هذا الإنسان الأخير؛ فإن العهد الذي

---

(٣١) المصدران نفسهما، ص ٢٧، الفقرة ٥ وص ٣٨ على التوالي.

(٣٢) المصدران نفسهما، ص ٢٧، الفقرة ٥ وص ٣٨ ـ ٣٩ على التوالي.

(٣٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1., pp. 211-212, para. 439, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 319-320, para. 37 [11].

(٣٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 379, para. 25 [6].

نحن سائرون إليه هو «عهد ما بعد العدمية»، أو هو «عهد الإنسان الأعلى»؛ أي عهد محاربة آثار العدمية ومخلفاتها؛ عنينا عهد تجاوز الحداثة وتجاوز «الإنسان الأخير». ولئن أعلنت السوقة بأنه لا وجود للإنسان الأعلى، فإن زرادشت يقول: «أيها الأناسي الأعلون تعلموا مني قولي: «لا يؤمن أحد في الساحة العمومية بالإنسان الأعلى». وإذا ما أبيتم إلا أن تخطبوا في الساحة العمومية، فافعلوا. لكن العامة تتغامز قائلة: «إننا جميعاً متساوون»». ويضيف: «أيها الأناس الأعلون ـ هكذا تتغامز العامة ـ لا وجود لأناس عليين؛ إننا جميعاً متساوون: ما من إنسان إلا وهو مساو لغيره، وأمام الله كلنا متساوون»[(٣٥)]. والذي فات هؤلاء السفالى أن الإنسان الأعلى صار أمراً ممكن التحقق بعد موت إله الأخلاق المسيحي، وأن الأمور دالت إليه: «لقد مات الإله ونحن نريد الآن أن يحيا الإنسان الأعلى»[(٣٦)]. ذلك أن شأن هذا الإنسان الأعلى أنه الكائن الوحيد القادر على تجاوز العدمية التي خلفها الإعلان عن موت الإله الأخلاقي الفلسفي والمسيحي. وإنه لإنسان المستقبل الذي شأنه أن يحرر الناس من المثال، وأن يخرجهم من قرف إرادة العدم والعدمية، وأن يحرر الإرادة، ويعيد إلى الأرض بغيتها وإلى الإنسان أمله. وإنه لقاهر المسيح والعدم، والمنتصر على إله الأخلاق المسيحي والعدم. وإنه لا محالة آت ليوم لا ريب فيه[(٣٧)].

والناظر الممعن في الحيثيات التي دل بها نيتشه على مجيء الإنسان الأعلى، يلفي أنه تارة يسمي جماعة الإنسان الأعلى «نخبة»، وتارة «عرقاً»، وطوراً «طرازاً»، وطوراً «أوليغارشية»[(٣٨)]. وهذه نتاج «الفكرة الكبرى الانتقائية». وهي تقوم على اعتبار الإنسان يشمل ويجمع ويبرر ويؤسس شكلاً أعلى من الوجود هو الوجود الأرستقراطي المستقبلي الذي شأنه ألا ينهض إلا على أنقاض الإنسان المتوسط العادي (Homo Communis)[(٣٩)]. والحق أن لا

---

(٣٥) «De l'homme supérieur,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 346, para. 1, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٣١٣ (بتصرف).

(٣٦) المصدران نفسهما، ص ٣٤٧، الفقرة ٢ وص ٣١٤ على التوالي.

(٣٧) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, collection folio essais; 16 (Paris: Gallimard, 1987), p. 109-110, para. 24.

(٣٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 342, para. 234.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٩، الفقرة ٤٧٧.

مكنة لفهم البشارة بمجيء الإنسان الأعلى، أو قل: الإنسان المتجاوز للعدمية المتفوق عليها، إلا بفهم تصور نيتشه، بدءاً، لمفهوم «الإنسان». ذلك أن البون بين الحيوان والإنسان، في عرف نيتشه، أن الأول تحدد نوعه تحدداً نهائياً واستقر على حال، بينما الثاني لم يتحدد بعد ولا هو استقر على طبيعة، فما تميز به الإنسان عن الحيوان ـ ما سمح له بالانتصار على الحيوان ـ ذاك هو نفسه سبب تطوره الصعب الخطير المرضي: إنه النوع الذي لم تثبت له صفات بعد، أو قل: الإنسان هو الحيوان بلا وضع محدد[٤٠]. ولذلك أنت تجد نيتشه يلحّ، في المواضع العديدة، على تعريف الإنسان بكونه «الحيوان الذي لم يتحدد بعد»، أو الحيوان الذي «طرازه لم يستقر بعد على حال». ولو نظرت، من الجهة الجنيالوجية، إلى هذا الكائن، لتأدى بك ذلك إلى الكشف عن أهم سلاحه؛ نعني القدرة على التقويم؛ أي الاقتدار على نسب قيم للعالم. والحال أنك لو أنت تتبعت سلالة هذه التقويمات، لأمكنك التمييز بين عهود يحكمها عود أبدي: عهود التقويمات القوية (اليونان، الرومان، النهضة...)، تخللتها عهود التقويمات الوهنة (عهد أوروبا المسيحي). ولئن تأملت عهد الحداثة، لظهر لك أنه عهد تقويمات وهنة. بيد أن سمة الحداثة لم تتمثل في هذا الوهن وحسب، وإنما جديد عصر الحداثة هو اكتساب الإنسان الوعي بذاته؛ ما مكنه من مقارنة نفسه بالعهود السالفة. إلا أن وجه الإيجاب هذا أسفر عن وجه السلب: فالإنسان الحديث، بوصفه وارث القيم التي تشكلت عبر التاريخ، صار يعاني التباس القيم. فبنسيانه أن ما من تقويم إلا وهو منوط بمنظور معين، وبوراثته تقويمات متعددة، بل متعارضة، صار الإنسان الحديث الواحد تحكمه نوازع متضادة. وذاك هو التعبير عن ماضي الإنسان، معارضة بالحيوان الذي تستجيب فيه النوازع لمهام محددة ونوازع منسجمة[٤١]. وكان أن أبانت العدمية التي انتهى إليها أنه لم يكفّ، في أغلب أطوار حياته، عن الهذيان. لقد صار الإنسان الذي لم يتحدد نوعه بعد، بفضل قدراته التقويمية التي أوتيها، حيواناً هاذياً أو حيواناً يهذي؛ أي حيواناً مريضاً. ولطالما ردد نيتشه تعريفه للإنسان الحداثي بكونه «الحيوان الذي يهذي»، أو «الحيوان الذي فقد

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٣، الفقرة ١٦٨، و Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 143, para. 25 [428].

(٤١) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 205, para. 26 [119].

صوابه أو جُنّ»[٤٢]، أو «الحيوان الأكثر مرضاً بين سائر الحيوانات»[٤٣].

لكن الأمر ذاته الذي حمل الخطر إلى الإنسان هو نفسه ما وشى بخلاصه. إذ عند تناهي الشدة تلوح الفرجة. فبسبب أن الإنسان هو الحيوان الذي لم يتحدد نوعه بعد ولا ثبت على حال، فإنه أيضاً الحيوان الذي صار بمكنته أن يتجاوز نفسه باستمرار؛ أي «الكائن الذي شأنه أن يكون في صيرورة دائمة لا تتوقف»[٤٤]. وإذا كانت مغامرة الإنسان بمعناه التقليدي ـ أي الحيوان المقوم على وجه السلب ـ انتهت إلى العدمية؛ أي إلى «الإنسان العدمي» بما هو «آخر إنسان»، فإن ذلك كان مدعاة لتجاوز الإنسان. إذ «ما الإنسان إلا حبل منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوق [الأعلى]»[٤٥]. أكثر من هذا، «ما الإنسان إلا مرحلة تُجتاز وأفول يحدث»[٤٦]. وإذا حق أنه الكائن المريض، فإنه حق أيضاً أنه الكائن القادر على مداواة نفسه، وذلك بتجاوز مرضه. ألم يتحدث نيتشه عن مقدرة «تجاوز الإنسان نفسه باستمرار»[٤٧]؟ أما ردد نيتشه عادة العبارة: «ما الإنسان إلا كائن يجب أن يتجاوز نفسه»[٤٨]. وألم يقل هو: «ليس الإنسان إلا ذاك الكائن الذي لا يمكنه إلا أن يتجاوز نفسه»[٤٩]؟ أوَلم يُكَنِّ عن الإنسان بكونه «ذاك الكائن الذي يلزم أن يتم تجاوزه»[٥٠]؟

وتفوّق الإنسان على نفسه، وتجاوزه لذاته ولمرضه ـ ذاك هو «الإنسان الأعلى». لكن، لما كان «الإنسان كائناً يجب أن ينشأ عنه ما يجتازه»، ولما ما

---

(٤٢) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 341, para. 11[77] and p. 343, para. 11 [85].

(٤٣) Nietzsche: *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 128, para. 25 [382], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 330, para. 191.

(٤٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 329, para. 184.

(٤٥) «Prologue de Zarathoustra,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 24, para. 4, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٣٥.

(٤٦) «De l'homme supérieur,» dans: Ibid., p. 347, para. 3, and نيتشه، المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٤٧) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 262, para. 257.

(٤٨) «Prologue de Zarathoustra,» p. 22, para. 3, et «De la guerre et des guerriers,» p. 65 dans: Ibid.

(٤٩) «Affections de joie et souffrance,» p. 50, et «De l'ami,» dans: Ibid., p. 77 and p. 204, note 2 and p. 452.

(٥٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 315, para. 261.

كان «الإنسان هدفاً وغاية، إن هو إلا كائن عابر»[٥١]، فقد تنشأت عن هذه الفكرة فكرة «الإنسان الأعلى». ولئن ما كان حال الإنسان الأخير مرغوباً فيه، وإنما هو تأدى إليه إثقاله كاهل الأشياء بمعانٍ غيبية سرعان ما أبانت عن خوائها، فإن الإنسان الأعلى - متجاوز العدمية - صار أمراً مرغوباً فيه مطلوباً. يقول نيتشه: «إنني لا أحفل بالسؤال عمن يمكن أن يحل محل الإنسان، وإنما سؤالي هو: أي نوع للإنسان يلزم أن يصطفى ويراد ويهذب»[٥٢]. ومن ثمة، حديث نيتشه المتكرر عن الإنسانية المقبلة بوصفها إنسانية مصطفاة منتقاة مهذبة مشذبة... وعن الإنسان الحالي بما هو عند زرادشت مادة لا شكل لها أو هيولى أو مادة خام تنتظر من ينحتها ليخرج منها أعلى طرازاتها القوية الممكنة[٥٣].

«جئت أحمل إليكم بشارة الإنسان الأعلى»: بهذا أعلن زرادشت عن رسالته. وتعليمه الناس معنى «الإنسان الأعلى» لا ينفصل عن تعليمهم نسيان أمر «الإنسان الأخير»: «وهل القرد من الإنسان إلا سخريته وعاره؟ كذا يلزم أن يكون الإنسان، إن قورن بالإنسان الأعلى: موضوع سخريته، ومجال عاره»[٥٤]. ذلك أن «ما يشكله القرد بالإضافة إلينا نحن بني البشر - موضوع عار يسيء إلينا - كذلك شأننا نحن بني البشر بالإضافة إلى الإنسان الأعلى»[٥٥]. فأمام الانسان الأعلى، فإن كل ما كان يعد من ذي قبل أمراً «عظيماً» لدى الإنسان، صار يتباعد ويتصاغر إلى مسافات لانهائية، وينزل إلى أسفل الدركات[٥٦].

لنستبعد، أولاً، سوء فهم متعلق بمفهوم «الانسان الأعلى». لقد فهم هذا الإنسان بما هو «الإنسان المثالي» المنتمي إلى طائفة من البشر عليا نصفه

(٥١) «D'anciennes et de nouvelles tables,» Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 247, para. 3, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٢٦- ٢٢٧.

(٥٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 363, para. 11 [413].

(٥٣) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery, collection folio, essais; 137 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 172, para. 8.

(٥٤) «Prologue de Zarathoustra,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 22, para. 3, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٣٣.

(٥٥) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, note de la p. 22 and p. 410.

(٥٦) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 167, para. 6.

قديس ونصفه عبقري، بينما كان زرادشت يقف ضد كل أمر مثالي نحا هذا النحو من الاعتبار ومال ميله. كما فهم فهماً داروينياً بما نمّ عن «عبادة البطل» على شاكلة ما ذهب إليه توماس كارلايل المؤمن بالنزوع البطولي وصاحب كتاب الأبطال: إنما الإنسان الأعلى هو نمط من الاكتمال الأعلى الذي عارض به نيتشه «الإنسان الحديث» أو «الإنسان الطيب» بما هو الإنسان الذي رسمت صورته المسيحية والعدمية(٥٧). إنه طراز ضدي من البشر، بعيد ما أمكن عن روح الحداثة، أرستقراطي الطبع أبي النفس عالي الهمة، الشأن فيه أن يقول: «نعم» للحياة مهما كانت هي قاسية صعبة(٥٨). فهو عرق أشد صلابة، وطراز أعلى من البشر، بعيد عن روح الإنسان العامي الرذلة النذلة الدنية(٥٩).

ما هي سمات هذا «الإنسان الأعلى» المتجاوز إنسان الحداثة، وما هي قيمه؟ لنعلم، بدءاً، أن وضع «الانسان الأعلى» التاريخي في فلسفة نيتشه وضع ملتبس. فتارة يظهر على أنه ما كان إنساناً مخصوصاً بالمستقبل، وإنما هو وُجد أيضاً في الماضي عند اليونان وفي عصر النهضة عند الإيطاليين(٦٠). وتارة يظهر على أنه المنظور في المستقبل المرتقب، وأنه لم يوجد أبداً من ذي قبل(٦١). لكن كشف هذه المناقضات البدية ينجلي إذا ما نحن ميزنا بين «الإنسان الأعلى»، بما هو صدفة أو استثناء في التاريخ، وبما هو مراد مطلوب مستجلب. إنما تخلل وجود «الإنسان الأعلى» مراحل التاريخ القوية، وإن ندر، لكنه ما كان مرغوباً فيه، وإنما وُجد اتفاقاً وعلى وجه الصدفة. وكان مهاب الجانب، لكنه ووجه دوماً بضده الإنسان المدجن القطيعي الحيوان ذي الحقوق المتكافئة المتساوية؛ نعني به الإنسان الحيوان الواهن المسيحي... فقد تحصل أنها قليلة هي لحظات التاريخ الحقة التي عاش فيها الإنسان الأعلى. ولذلك لزمت صناعته؛ أي تربيته وتهذيبه وتشذيبه؛ بمعنى تطلبه كل الطلب(٦٢).

---

(٥٧) «Pourquoi j'écris de si bons livres,» dans: Ibid., p. 132, para. 1.

(٥٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 173, para. 2.

(٥٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 419, para. 477.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥، الفقرة ٥٣ وص ٣٩٢، الفقرة ٤٠٢، و Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 518, para. 15 [17].

(٦١) «Des Prêtres,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 120.

(٦٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 265, para. 11 [414].

ثانياً: سمات عهد ما بعد العدمية

ذاك هو ما يميز عهد ما بعد العدمية، عهد التجريب بما هو عهد استمرار للإنسان المقوم الكلاسيكي وقطيعة معه في الآن ذاته. فالإنسان الأعلى، مثله مثل سلفه، إنسان ديدنه أن يهب الوجود قيماً. وهو، على خلاف الإنسان السابق، لم تعد القيم التي يُنهِض عليها حياته قيماً أبدية مطلقة ميتافيزيقية، وإنما أضحت قيماً تجريبية مؤقتة. ولذلك كان نيتشه يلح دوماً على أنه إنما شطر التاريخ البشري إلى شطرين: «تاريخ الإنسان» الذي ينتهي بموت «آخر إنسان»، و«تاريخ ما بعد الإنسان» أو «الإنسان الأعلى». فقد أعلن في رسالة جوابية إلى الكاتب السويدي أوغست سترندبرغ (١٨٤٩ ـ ١٩١٢) ـ هذا الذي كان قد أبدى إعجابه بتآليف فيلسوف الإنسان الأعلى ـ مؤرخة في الثامن من كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٨: «لكم أنا قويت على شطر تاريخ البشرية إلى شطرين»[٦٣]. وفي رسالة أخرى إلى صديقه بيتر جاست اعتبر سنة صدور أعماله الأخيرة ـ ١٨٨٨ ـ أنها السنة الأولى في روزنامة شق تاريخ البشرية شقين[٦٤]، وأن ثمة «ما قبل نيتشه» و«ما بعده»[٦٥]، وأن الفكرة التي تشق تاريخ البشرية إلى شقين تولدت بعد ردود الفعل على مؤلف زرادشت، وأن فكر هذا لم يكن سوى المدخل إلى فكر ما بعد الحداثة والعدمية[٦٦]، قاصداً بذلك مرحلة إنسانية تعلو على الإنسانية بقوتها وعلو همتها واحتقارها للإنسانية بمعناها التقليدي. ثم إن نيتشه قرن «الشطر» الذي أجراه على تاريخ البشرية بعلامة هي كشف الإنسان الأخلاقي وتعريته تارة[٦٧]، وتارة أخرى قرنه بمشروعه العام لقلب القيم، ولا سيما منه تدمير ألفي سنة من المسيحية[٦٨]، معتبراً هذا المشروع أعظم حدث فلسفي في كل الأزمنة كان من شأنه أن شق التاريخ شقين[٦٩]. وإنه ليصف حاله، عقيب هذا الإعلان، بحال من اختلطت لديه «الرهبة» المرعبة و«الرغبة»

---

(٦٣) Friedrich Nietzsche, *Dernières letters*, préf. de Jean-Michel Rey; trad. de l'allemand par Catherine Perret, petite bibliothèque Rivages; 11 (Paris: Rivages, 1989) (Lettre 29 à August Srindberg le 8 décembre 1888), p. 108.

(٦٤) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 219.

(٦٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 378, para. 25 [5].

(٦٦) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 400.

(٦٧) «Pourquoi je suis un destin,» dans: Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 194, para. 8.

(٦٨) Nietzsche, *Dernières letters* (lettre 20 à Paul Deussen le 14 septembre 1888), p. 83.

(٦٩) Ibid., (lettre 21 à Malwida von Meysenburg le 4 octobre 1888), p. 85.

الشجاعة[٧٠]. ثم إنه لا يفتأ يدقق أكثر؛ فيعني بالإنسانية المتجاوَزة الإنسانية الوهنة العدمية، ولا سيما إنسانية ألفي سنة بدءاً بأفلاطون. ولذلك فإن «آخر فيلسوف» بالمعنى الإنسي؛ أي «آخر إنسان» ـ وهو نيتشه نفسه[٧١] ـ لربما يصير «أول فيلسوف» في الشق الثاني من التاريخ؛ يعني فيلسوف الألفيات المقبلة[٧٢]. ولذلك، فإنه لا غرابة أن يفضي إلينا نيتشه بالإفضاء التالي: «إني ذاك الإنسان الذي وجهتني الأقدار والذي مهمتي أن أحدد قيم القرون المقبلة»[٧٣]. ويضيف في مكان آخر: «لا أحد قبلي عَلَّم ما الطريق المستقيم؛ أي ما الطريق الصاعد. وحده منذ عهدي تجددت آمال واستحدثت مهام ولاحت مسارات للثقافة.. وإني لأنا من يحمل البشارة.. وإني لبهذا أنا المصير»[٧٤]. ترى، ما سمات هذا العهد الجديد من تاريخ البشرية الذي بشر به نيتشه؟

إن النزعة التجريبية الإبداعية سمة أساسية من سمات العهد ما بعد الحداثي. مقدمتها اعتبار أن الإنسان لم يتحدد نوعه بعد، وأن ماهيته ليست موهوبة له من ذي قبل، وأن لا أحد مسؤول عنه، وأنه صانع نفسه. لقد قام التصور المسيحي على «تأثيم الإنسان»؛ أي إفقاده براءته بإدخال فكرة «الخطيئة» و«العقاب» إلى قلب الوجود الإنسي... لكن، ها قد بدأت عودة فكرة «البراءة» إلى الصيرورة: الآن صار الإيقان أن لا أحد منح الإنسان خواصه، لا الإله المسيحي ولا المجتمع ولا الأبوان ولا الأسلاف ولا حتى نفسه، وأن لا أحد سببه، وأنه لا يوجد كائن يمكن أن نحمّله مسؤولية وجود شخص ما في العالم ووضعه وحاله وحيثياته من ولادة وظروف ووسط. وإنه لأمر مهم هذا، وما كان بالأمر السيئ. فلسنا نتاج قصد أبدي أو إرادة كائن ما، وحياتنا لا تشكل محاولة لبلوغ مثال كمال أو مثال سعادة أو مثال فضيلة. فلا وجود لهيئة مسؤولة أو غاية أو معنى إليه ننسب المسؤولية عن أنفسنا وأحوالنا[٧٥]. ما عاد ثمة إله أخلاقي مسيحي يتعهد البشر، ولا بقي هناك

---

(٧٠) Ibid., (lettre 22 à Franz Overbeck le 18 octobre 1888), p. 88.

(٧١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 49, para. 95.

(٧٢) Nietzsche, *Dernières letters* (lettre 12 à Reinhart von Seydlitz le 12 fevrier 1888), p. 60.

(٧٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 5, para. 11.

(٧٤) Nietzsche: *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, et *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, G. F.; 421 (Paris: Flammarion, 1985), p. 178, para. 2.

(٧٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 191, para. 15 [30].

قانون أخلاقي خالد يتولى أمرهم. ومعنى هذا، أن الإنسان صار مسؤولاً عن نفسه وعن كل كائن حي. ومنذ أن لم يعد ثمة إله، صارت وحدة الإنسان لا تحتمل. ولهذا لزم أن يشرع «الإنسان» الأعلى في عمله(٧٦). وما عمله سوى مهمته التي انتدب نفسه إلى القيام بها؛ نعني «قلب القيم القديمة» و«التشريع لقيم جديدة».

ذاك هو أساس «الفلسفة التجريبية» التي تحدث عنها نيتشه، وذلك بما هي فلسفة معادية للعدمية ولا تمثل إرادة نفي، وإنما شأنها أن تقول: «نعم» للكون والحياة. بل هي تقول: «لنجرب». وهي تقول ذلك، أو بالأحرى يقولها الناس العليون الذين أبدعتهم هي بمعزل عن الاعتبار الأخلاقي؛ عن الخير والشر بمعزل(٧٧). ولذلك، فإن من شأن هذا المنزع التجريبي ما بعد الحداثي أن يقطع مع كل المحاولات الحداثية التي سعت إلى تجاوز العدمية من غير أن تفلح. وذلك لأنها حَرَّمت على نفسها السؤال: لماذا كل هذا الأمر إذاً؟ أين البغية والغاية والمعنى؟ أم أين الفهم والعلة والمبنى؟ وهو السؤال الغائي الذي كان قد دوّخ الإنسان المقوّم. والسبب في ذلك، أن طريقة طرح السؤال تشي بعادة قديمة، مفادها افتراض غاية فرضتها من الخارج سلطة علية عن المقدرة الإنسية. وحتى لما هي أفقدت الحداثة هذه العادة سلطتها، فإنها ظلت سجينة لها، وذلك بأن بحثت عن سلطة يمكنها أن تصدر أوامر مطلقة وتحدد غايات ومهام: فإما سلطة «الوعي» أو سلطة «العقل» أو سلطة «النازع الاجتماعي» أو سلطة «التاريخ» أو «الإرادة» أو «السعادة»(٧٨). أكثر من هذا، قد تسعى هذه النزعات الحداثية إلى مضادة القيم المسيحية، التي أصبحت لاغية، بقيم، إن تؤملت حق التأمل، ظهر أنها ضرب من المسيحية؛ مثل مضادة فكرة «خلود النفس» و«قيمة الشخص» بحل دنيوي. لكن هذا الحل يعني انتصار قيم المسيحية نفسها؛ من «حق» و«حب» و«عدالة» ـ ذاك هو مطلب الاشتراكية القائمة على «المساواة بين الناس». ومثل مضادة فكرة «الآخرة»، بما هي مشرعة القيم، وذلك بتشريع مثال قيم لا يخالف المسيحية قائم على أولوية «الإيثار» و«نكران الذات» و«الإرادة». بل تمت الاستعاضة عن «الآخرة الدينية» «بمجهول» هو عزاء ميتافيزيقي يسد مسد العزاء الديني وهو

---

(٧٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 160, para. 421.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥، الفقرة ١٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧، الفقرة ١١٥.

هو. ومثل مضادة فكرة «العناية الإلهية» بفكرة «النظام الأخلاقي» الذي يؤدي الدور نفسه: يجزي ويثيب ويهذب ويقود إلى الشأن الأفضل؛ وهو نظام قائم على الثنائية الأخلاقية التي قام عليها الدين نفسه: الخير/الشر، مع انتظار نصرة الخير وهزيمة الشر وانتشار ذاك واندحار هذا. ومثل مضادة التصور المسيحي للعالم، بما هو محل خطيئة ورذيلة، باحتقار الأمر الطبيعي والأنانية والغيرة والحسد وبطلب أضدادها؛ أي الأخلاق غير المغرضة[٧٩]. بينما الفلسفة التجريبية لا تحاول السير بالعالم نحو الشأن الأفضل ـ ما يقتضي إدانته أصلاً وصنع مثال له به يدان ـ وإنما هي تقبل به كما هو وبما هو. ومعنى أنها تقبل به كما هو، أنها تحمله على عاتقها كما حمل المسيح خطايا البشرية، كما تقبل هي بكل مظاهر الحياة الماضية والحاضرة. وما قولها: ما من واقعة إلا وهي حسنة، إلا إفادة قبولها الكل من غير إدانة أو استشناع[٨٠]. وهذا هو معنى قول نيتشه الملغز: لا تعود عوداً أبدياً سوى الأشياء الطيبة. فليست فكرة «العود الأبدي» تدل على شيء سوى أنها أعلى درجات الإقبال على الحياة والقبول بها والرضا عنها والسكون تحت جريان أقدارها[٨١]. لكن، ليس يعني هذا أنه لا تعود سوى الأشياء المقبلة على الحياة. إنما العود الأبدي به تعود الأشياء كلها، مهما كان شأنها، حتى الأمر المسكين المشفق الكاذب؛ أي المثال القديم[٨٢]. وقد وجد مكتوباً في مؤلف زرادشت: «أبداً سيعود الإنسان الذي أتعبك فمللته؛ الانسان الضئيل».

ذاك هو ما أسماه نيتشه، من جهة أولى، «براءة الصيرورة» من كل غائية وقيمة خلقية. كما أسماه، من جهة ثانية، «السكون تحت تصاريف الأقدار» أو قل: مبدأ «أحب ما ليس لك منه بد» (Amor fati)، ما يقتضي تطلب عودة الأشياء؛ أي العود الأبدي. فلو كان العالم يسير دوماً نحو الأفضل، لما خلا الأمر من تناقض، لأن ذلك يخلّ بمبدأ «اقتصاد القوة»، ويتطلب قوة غير متناهية التنامي: إنما شأن القوة أنها متناهية، وإن لمن شأنها أن تصعد وتخفض[٨٣]. ومثلما دل حال الحداثة أننا نحيا على عهد انخفاض الجهد

(٧٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 261-262, para. 11 [148].

(٨٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 123, para. 25 [358].

(٨١) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 160, note and 317.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥، الهامش ٢ وص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٨٣) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 392, para. 11 [213].

الآن، فإن المؤشر مثبت لا محالة أن عليه أن يصعد ـ فمن شأن العالم أن يشهد على عودة الضعف والقوة معاً. ذاك ما قضى به «الاقتصاد الكوني»؛ أي ناموس صرف القوة وحفظها في الكون ولدى كل الكائنات. فليعتبر.

ها هنا ينبثق مفهوم مستجد للفيلسوف ودور مستحدث: الفيلسوف بما هو الباحث عن إمكانات جديدة[٨٤]؛ أي بما هو «مقوّم» لقيم مستجدة، أو قل: المفكر من حيث هو «مشرع»؛ عنينا «الفيلسوف بما هو مشرع، بما هو مجرب إمكانات جديدة»[٨٥]. وهذا المفهوم يختلف عن مفهوم سائد للفيلسوف بما هو صاحب حرفة شغال امتهن الفكر وأقر بالأمر القائم وسلّم. يقول نيتشه: بعدما فتشت عن المفهوم الذي يلزم أن ننسبه للفظة «فيلسوف»، وجدت أنه يوجد، عند آخر التحليل، صنفان من الفلاسفة: صنف أوائل؛ هو صنف أولئك الذين يبحثون عن الإقرار بالواقع إقراراً، ولا سيما إن كان هذا الواقع أمراً عظيماً. وصنف ثوانٍ؛ هو صنف أولئك المشرعين الذين يقررون بشأن القيم. الأوائل يحاولون السيادة على العالم الحاضر أو الماضي، وذلك بعملهم على تلخيص الأحداث في دلائل: فهم حريصون على جعل الأشياء مرئية ومتصورة في مجموعها ومدركة سهلة الملتمس قابلة الاستعمال ـ ومن ثمة فإنهم يسهمون في رسالة الإنسان المتمثلة في استعمال كل شيء لصالحه. غير أن الثواني ما كان شأنهم أن يصفوا ويتصوروا ويدرسوا، وإنما الشأن فيهم أن يحكموا ويسودوا ويقولوا: هكذا يلزم أن تكون الأمور! فهم يبدأون أولاً بتحديد مصلحة الناس، متوسلين إلى العمل التمهيدي الذي أعده العلماء. لكن العلم عندهم مجرد وسيلة للخلق. ومن شأن الفلاسفة الحقيقيين أنهم هم الذين يسودون ويشرعون. . . وهم الذين يحددون معنى تطور الإنسانية وغاية هذا التطور. . . وإنهم لينزعون نحو المستقبل بما هم أيدٍ خلاقة. وإن المعرفة عندهم لخلق، وإن شغلهم لهو التشريع، وإن إرادة الحق لديهم لإرادة قوة[٨٦]. والحال أن كبار المفكرين عملوا دوماً على التشريع للأشياء، وزنتها بميزان قوي القيم، ووضع عملتها ومعيارها[٨٧]. ورغم تشكيك نيتشه في إمكان وجود هؤلاء

---

(٨٤) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, oeuvres philosophiques complètes; t. 11 ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 436, para. 42 [6].

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١، الفقرة ٣٥ [٤٥].

(٨٦) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 188, para. 211.

(٨٧) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 38, para. 3.

الفلاسفة، وما زال هو يشكك ويرتاب حتى أنشأ لذلك فيلسوفاً افتراضياً وهمياً هو زرادشت، فإنه أكد، في مكان آخر، أن تاريخ الفكر والفعل الإنسيين شهد على وجود هذين الصنفين: من جهة أولى أفلاطون والأنبياء؛ الأول فرض مفهومه عن «الخير» بما هو قيمة خالدة، مدعياً أنه اكتشفه. والثواني فرضوا نواميسهم كما لو كانت وحياً من عند الإله. هو ذا صنف الفلاسفة الخلص. ومن جهة ثانية، ثمة شغيلة الفلسفة من أولئك الذين ما خلقوا القيم؛ شأن كانط وهيغل، وإنما هم جمعوا قديم القيم واعتبروه حقائق، ولخصوا الفكر السابق، وألفوا بين الوقائع وصيروها مطواعة سهلة الملتمس قابلة للاستعمال(٨٨). ولعل هذا هو ما يفسر عداء نيتشه لفلسفات زمنه ـ من نزعة واقعية ووضعية وغيرهما ـ ولا سيما عداءه لمذاهب الفيلسوف الوضعي أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)، والناقد الأدبي الفرنسي هيبوليت تين (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣)، وعالم الاجتماع الإنكليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣)... لما افترضته من أن القيم ساكنة في قلب الأشياء، وأنه يكفي جنيها أو قطفها... وذلك حتى صار الركون تحت جريان أقدار الوقائع عبادة وديانة وحتى انبطح الفيلسوف خسيء الانبطاح أمام قيد الوقائع(٨٩).

لكن الجديد اليوم هو أن التمثلات القديمة التي استند إليها مشرّعو القيم ـ من إيمان بإله الأخلاق المسيحي، وإيقان بقيم أبدية خالدة ـ صارت بالية متجاوزة. وليس يعني هذا موت رسالة مشرع القيم، بل بالضد يفيد أنها صارت تكتسي عظمة لا تقاس بمقياس: ذلك أن التيسيرات والتسهيلات التي كانوا يتلقونها في الماضي قد اختفت وغابت(٩٠). ذاك كان أساس نبوءات نيتشه المتكررة بمجي «الفلاسفة الجدد»، أو «الجيل الجديد من الفلاسفة»، بما هم فلاسفة المغامرة والمخاطرة والجرأة على مواجهة إشكالات الوجود(٩١)، وبما هم فلاسفة الغواية والفتنة واللغز(٩٢)، أو حديثه عن «فلاسفة المستقبل» بما هم معادون للدوغمائية وللقيم التقليدية(٩٣)، وضّاعون

---

(٨٨) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 187, para. 211.

(٨٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 260-261, para. 35 [44].

(٩٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 306-307, para. 104, et *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 286-287, para. 26 [407].

(٩١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 29, para. 2.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٢، الفقرة ٤٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٨٣، الفقرة ٤٣.

لقيم مضادة، قلابون للقيم التقليدية[٩٤]، وبما هم مفكرون أحرار بالمعنى الحق لهذه العبارة[٩٥]، وبوصفهم شكاكاً ونقاداً ومجربين تجارب جديدة جريئة مؤلمة[٩٦]، وبما هم فلاسفة المستقبل «الذين سيُمَكَّنُ لهم في الأرض وتصير لهم ذَلولاً»[٩٧]، مالكو طريقة في النظر أرستقراطية خلاقة واضعة للنواميس مستوطنة جرأة الإنسان بلا اعتبارات خلقية[٩٨]. وبالجملة، «مهمة الفيلسوف المقبلة» هي تحديد تراتب القيم[٩٩].

حقيقة العهد ما بعد الحداثي إذاً أنه عهد تشريع وتجريب. ولا غرابة أن يقترن التشريع بالتجريب بعد موت الإله وانتفاء معيار للقيم مطلق. وإننا لفي انتظار الرواد الجدد فرسان الأمر المقبل الذين من دأبهم أن يشرعوا للقيم القادمة وأن يجبروا الجموع على الانقياد لمسارات جديدة بديعة. ويلزمنا أن نعلم الإنسان أن المستقبل في إرادته وبها. علينا إعداد برامج ومشاريع وتجارب جماعية للتربية والتهذيب والتشذيب والاصطفاء والانتقاء، هذا إن نحن أردنا إنهاء حكم العبث والصدفة الذي حمل لحد الآن اسم «التاريخ». وإن المطلوب منا هو الإعداد لفلاسفة المستقبل هؤلاء وخلق ظروف إيجادهم. والحال أن الإنسان صار يعي الآن أنه ما استنزف كل إمكاناته العليا بعد، وإننا لنعلم كم من مرة اقترب من الطرق السرية الحاسمة[١٠٠]. لقد صار المطلوب من البشرية القطع مع القيم المتجمدة البالية ـ التي أوصلتها إلى العدمية، مثلما العدمية أثبتت هشاشة هذه القيم الدعية ـ وذلك بوضع سلسلة مؤقتة من القيم الأساسية ليس لها أن تملك سمة «الدوام» و«الخلود»، وإنما إلى سمة «التجريب» و«الانتقال» هي طمحت. مثل البشرية في ذلك كمثل البحار يمخر عباب بحر مجهول له غير معلوم. وهذه السلسلة المؤقتة من القيم الجديدة هي ما أسماه نيتشه «شرائع القيم الجديدة». وهي تقوم على محاربة ممثلي «شرائع القيم القديمة» التي عدت خالدة. تلك الشرائع التي أقامها من أسماهم نيتشه «أهل

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٦٥، الفقرة ٢٠٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٨٣، الفقرة ٤٤.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤-١٨٥، الفقرة ٢١٠.

(٩٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 4, para. 7.

(٩٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٢، الفقرة ٦٦٧، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 321-322, para. 37 [14].

(٩٩) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 57, para. 17.

(١٠٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 165-166, para. 203.

الصلاح» أو «أهل الخير» الذين «لا يكرهون أحداً كرههم للمبدع لأنه في نظرهم المجرم الهدام لتحطيمه ألواح الوصايا القديمة»[(١٠١)]. ها قد حان الوقت للقطع مع القيم الأخلاقية والدينية الموروثة التي كانت تدعي أنها استمدت من مصادر غيبية، وها قد آن الأوان لاعتبار الإنسان نفسه مصدر القيم[(١٠٢)].

وما كان «التجريب» ببدعة في تاريخ البشرية المقبل، بل إن البشرية جربت دوماً وما فتئت تجرب، لكنها رفضت أن تعتبر أنها كانت تجرب. وإن عليها أن تستأنف التجريب بعد تحنط وتخشب وتحجّر دام قروناً. وبهذا المعنى يتحدث نيتشه عن «تجارب التاريخ»[(١٠٣)]، وعن التاريخ بما هو «مختبر كبير»[(١٠٤)]، وعن كل ما حدث في التاريخ بما هو «محاولة وتجريب»[(١٠٥)]، وعن تاريخ البشرية بما يشهد عليه من أنه «مختبر جبار للتجربة»، حيث ينجح بعض التجارب ويفشل بعضها، وحيث يغيب النظام والمنطق والرابطة والالتزام[(١٠٦)]. أوَليس من شأن التاريخ، بما هو صيرورة بريئة، أن يفتقر إلى أي معنى وغاية، وأن الإنسان هو الذي شأنه أن يدخل المعنى إلى التاريخ[(١٠٧)]؟ وما الإنسان المقوم إلا إنسان مجرب. لكنه كان ينسب التجريب لكائن غيبي، أو كان يقوم به قياماً غير واع. وحدها العقول الحرة تجرأت على تجريب أنماط أخرى للحياة غير النمط المفروض. أما دعاة الأخلاق فقد تركوا العالم يجمد ويتيبس ويتصلب ويتحجر. وكم كانت مراحل التجريب البشرية قليلة، إن قورنت بمراحل المحافظة والتقليد[(١٠٨)]. إنما ميزة ما بعد الحداثة الوعي بهذا الأمر. فهو عهد «تجريب واع»[(١٠٩)]؛ أي أنه عهد التخلص من الميتافيزيقا والإقبال بوعي على التجريب. وما زال نيتشه يلح على التجريب

(١٠١) «D'anciennes et de nouvelles tables,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, pp. 263-264, para. 26, and

نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٤٤.

(١٠٢) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 51, para. 104.

(١٠٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 145, para. 14 [182].

(١٠٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 196, para. 26 [90].

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٥، الفقرة ٢٧ [٦٧].

(١٠٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 177, para. 15 [8].

(١٠٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 230, para. 628.

(١٠٨) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 300, para. 1 [38-39].

(١٠٩) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 414, para. 11 [276].

حتى اعتبر عهده والعهود التي تليه بآلاف السنين «عهد إجراء التجريبات»(١١٠)، أو «عهد التجريبات [المحاولات] الكبرى»(١١١).

«على القيم الجديدة أن تُبدع أولاً وتستكشف ـ هذه مهمة ملزمة لنا! ـ وعلى الفيلسوف أن يكون مشرّعاً ومعلماً»(١١٢). والحاض على التجريب بالنسبة إلينا أكثر من أي وقت مضى هو أننا صرنا نحيا بين أنقاض عالم اجتاحته العدمية، لكن العدمية نفسها يلزم أن تحثنا على تجاوزها. إن القوة التي تدفعنا الآن إلى بعيد؛ إلى المغامرة وإلى غزو بلدان لا شط لها، لم تكتشف بعد. ولا خيرة لنا في أن نصير غزاة لأنه ما عاد لنا وطن نأنس به ونقيم. . . وإن قوتنا لا تسمح لنا بأن نبقى على هذه الأرض القديمة المهترئة، وإننا لنغامر بالذهاب ونخاطر بأنفسنا. إن العالم ما زال غنياً ومجهولاً لنا غير معلوم، وإنه ليفضل عندنا أن نهلك على أن نصير عجزة وهنة سامِّين. وإن قوتنا لتدفعنا نحو أعالي البحار، ونحو النقطة التي غربت عندها كل الشموس لحد الآن. إننا لنعلم أن ثمة عالماً جديداً». بهذه العبارات عبر لسان حال الفلاسفة الجدد. والبغية من التشريع هنا التمهيد لطرازات جديدة عليا. ولئن كانت طرازات اليونان قد شكلت صدفاً واستثناءات، فإن الطرازات من الناس القوية حد الجرأة على التشريع للبشرية من غير ما مسيس حاجة إلى مشرع متعال أو إلى ناموس قديم أو تقليد تليد صارت اليوم مرغوبة مطلوبة. وليس معنى هذا، أن من شأن «التقدم» أن يقود إليها جدلاً ـ إذ الثابت أن الإنسانية لا تشكل بالضرورة تطوراً نحو الشأن الأفضل والأقوى والأعلى، واستمرار التطور لا يعني بالضرورة العلو والتجاوز والاستقواء. ودوماً وُجدت حالات «إنسان أعلى». لكنها كانت صدف نجاح معجزة. ويمكنها أن تحدث في المستقبل فتعيد المعجزة. وما كان الأمر متعلقاً بأفراد ونوابت فحسب، وإنما هو على أعراق وقبائل وشعوب انطبق(١١٣). إن «الإنسان الأعلى» أمر من شأنه أن يطلب وديدنه أن يُعِدّ. وهذا الإعداد لا يتم إلا بقلب القيم القائمة بما هي القيم التي تجمدت واعتبرت نفسها خالدة أبدية. وإنها لمهمة جسيمة(١١٤). فالتجريب هنا إنشاء لضرب من الإنسان شأنه أن يتنزل

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٦، الفقرة ١١ [١٧٧].

(١١١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 263, para. 35 [47].

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٢، الفقرة ٢٥ [٤٧].

(١١٣) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 16-17, para. 4.

(١١٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 117, para. 25 [341].

من الإنسان منزلة الطراز الأعلى. ذلك أنه لما كانت تحولات الإنسان قد تطلبت آلاف السنين ومئات الأجيال لتطريز طراز بشري أرستقراطي قوي؛ فلماذا لا يجرى التهذيب على الإنسان، مثلما يجري الصينيون التشذيب على الأشجار؟ ذلك هو ما سماه نيتشه «فلاحة الإنسان» (Anthropoculture). وهي فلاحة طالب أن تتجاوز أخطاء الماضي وتعثراته وبطأه. وتنبّأ بأن تعمل قارات بأكملها إلى الانهماك على ذاك «التجريب الواعي»(١١٥).

والغرض من هذا التجريب تجاوز العدمية، وذلك بإقامة ما أسماه «السياسة الكبرى» أو «التمكين في الأرض» أو «حكومة الأرض». وهو ما اعتبره «لازمة سياسته العملية»: من ذا الذي يلزم أن يُمَكَّنَ له في الأرض(١١٦)؟ وذلك ضداً على ما أسماه «السياسة الصغرى» التي تنبأ بها لأوروبا بما هي سياسة تقوم على العرقية والتمدح العرقي وعبادة العرق؛ أي تنهض على القومية والنعرة الوطنية والحقد العرقي والتعصب(١١٧). قال نيتشه: «لنلق بنظرة على المستقبل لاستشراف قرن بعد زمننا هذا، ولنفرض أن نَسْفي لألفي سنة من معاداة الطبيعة وتدنيس الإنسان قد كتب له النجاح. آنها سيعمل الطرف الجديد الممثل للحياة على الأخذ بزمام أعلى المهام؛ أي تربية إنسانية عليا، بما يشمل ذلك من سحق كل أمر منحط طفيلي سحقاً. تلقاء ذلك، سيعمل هو على تنصيب الامتلاء بالحياة الذي عنه تتمخض الديونيسيوسية لتنهض من جديد»(١١٨). وهي سياسة أَوْكَلَ نيتشه أمر تنفيذها إلى «أسياد الأرض المقبلين» ـ وهو تعبير نحته على مثال سابق وجده في أحد أعمال أفلاطون من أن «الشأن في الواحد منا أنه يريد أن يتسيد على كل الناس إن أمكنه ذلك، بل حتى أن يصير هو للأرباب رباً». وقد عنى بأسياد الأرض المقبلين هؤلاء نخبة قوية الهمّة أبية النفس رابطة الجأش يتم إعدادها وتهذيبها وتشذيب نوازعها وفق مبدأ «قلب القيم»، وذلك بتحويل القيم الملعونة ـ من أنانية، وقدرة على البطش، وعلو في الأرض، وطلب للمنزلة، وتميز عن الخلق ـ إلى قيم محمودة(١١٩). وهذه الصفوة هي أرستقراطية جسد

---

(١١٥) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, pp. 413-414, para. 11 [276].

(١١٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 91, para. 25 [247].

(١١٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 286-287, para. 377.

(١١٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, pp. 142-143, para. 4.

(١١٩) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 315-316, para. 37 [8], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 273, para. 11.

وفكر، الشأن فيها أنها تنماز عن الغوغاء انميازاً(١٢٠). وهي أرستقراطية جديدة غير مسبوقة، شأنها أن تقيم تشريعاً مستحدثاً قوياً يفرض من خلاله فلاسفة مستبدون وفنانون طغاة إرادتهم لآلاف من السنين. وهي أرومة من الناس علوهم في إرادتهم وعلمهم وغناهم وتأثيرهم، يعملون على التمكين للإنسان على شاكلتهم في الأرض، وعلى نحت المادة المسماة «إنساناً» وتهذيبها وتشذيبها(١٢١). ولئن وجد دوماً «أسياد الأرض» أو «المُمَكَّن لهم في الأرض» الذين لهم التمكين على الغوغاء، فإنهم كانوا استثناء وصدفة. والفارق مع زمن ما قبل الحداثة أنهم صاروا الآن، في زمن ما بعد الحداثة، صنعة ومطلباً ومراداً. ولئن كان شهد مصير البشرية العامّ على سيادة الصدفة السيادة المطلقة، فإن زمن ما بعد الحداثة هو زمن وضع أهداف ورسم غايات(١٢٢). وقد اقتضى ذلك ترويض نخبة قوة قادرة على امتصاص كل العناصر الإيجابية الكامنة المتبقية في الضعفاء: الإرادة، المسؤولية، الثقة في النفس، القدرة على وضع أهداف وإنجازها، متوسلة إلى ذلك القيم المقبولة والميزة عن الخلق... ومن ثمة ضرورة إحياء المسافة والتراتب. ولا يقتصر أمرها على إدارة شؤون السياسة، وإنما يتعداه إلى خلق مجال حياتها الخاص: فيض قوة للجمال والشجاعة والثقافة والعادات، مشكِّلة بذلك محميات نبات نادرة ومتفردة(١٢٣).

بيد أن الفلسفة التجريبية المؤدية إلى إنشاء هذه الفئة لم يكن من الممكن أن تقوم لولا اتسام عهد ما بعد الحداثة بسمة خالف بها الحداثة ونتجت عن أفول الخطاب القيمي الأخلاقي والديني والنظري الواحد وتحوله إلى عدمية؛ نعني خاصية نعبر عنها، سلباً، بعبارة «أفول الحكايات الكبرى» (Méta-récits)، أو «موت حكاية الحكايات أو الحكاية الجامعة»، ونعبر عنها، إيجاباً، بتعبير «التشظي» و«التفتت». فالحق يقتضي منا القول، على هذا المستوى، إنه ما عاد ثمة إمكان للحديث عن إله يوجه العالم ويضع له أهدافاً، وما عاد ثمة إمكان للقول بخير في ذاته أو خير أسمى. وما فتئ نيتشه

---

(١٢٠) Nietzsche: *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 61, para. 25 [134], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 363, para. 304.

(١٢١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 364, para. 308.

(١٢٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, pp. 61-62, para. 25 [136].

(١٢٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 85-86, para. 9 [153].

ينتقد مفهوم «الكل» أو «الكلية» أو «الجملة»، وما ينجم عنه من تصور «النسق»، مجابهاً له بحقيقة «التشظي» و«التشذر»؛ وما فتئ يحارب فكرة «المعنى»، المستندة إلى «الكل»، بمفهومي «المنظور» و«التأويل» المتعلقين بجهة النظر الجزئية المخصوصة.

ففي ما خص نقد مفهوم «الكل» أو «الكلية»، يبدو أن هذا النقد متعلق بما أنشأته الميتافيزيقا من حكايات تبريرية عن معنى وراء المعنى أو عن معنى المعنى؛ هي حكاية الكون والإنسان. وهي حكاية استندت إلى ثلاثة مفاهيم: مفهوم «الغاية»، ومفهوم «الوحدة»، ومفهوم «الحقيقة». ذاك أنها تصورت، أولاً، أن الكون يجري لغاية ما اختلفت المذاهب الميتافيزيقية في تعيينها: فهي عند البعض تحقيق قانون أخلاقي أسمى لكل حدث ـ ذاك هو «النظام الأخلاقي الكوني» ـ وهي عند البعض الآخر تنامي المحبة والوئام بين الكائنات، وهي عند التشاؤمية القرب من حالة فناء كوني. ومهما يكن من أمر، فإنه لا محالة أن ثمة غاية وبغية. ومهما تصرفت الأحوال واختلفت المذاهب، فإن الإجماع حاصل على أنه لا بد من درك هدف ما؛ أي أنه لا بد لهذا الكون من مبتدى ومنتهى، ولمساره ومآله من معنى ومبنى. ثم إن الميتافيزيقا افترضت، ثانياً، أن لكل حدث «كلية» أو «نسقية» أو «نظيمة» يندرج فيها، منشئة بذلك ضرباً من «الواحدية» عزت إليها حكم العالم؛ ما أكسب الإنسان حضناً رؤوماً يحتضنه وبؤرة توحدت عناصرها بما هي العبارة عن «كلية» تتجاوزه وتعلو عليه بما لا نهاية ـ هي ضرب من الألوهية ـ شأن فكرة «الخير» أو «المصلحة العامة»... وأخيراً، أدانت الميتافيزيقا عالم الصيرورة بوصفه عالم وهم، واخترعت عالماً آخر بعيداً عن هذا العالم متوارياً عنه مفارقاً له عدته عالماً حقاً. تلك هي فكرة «الحقيقة» عندها. وبهذا تشكل عالم الحكايات الكبرى من ثلاث حكايات: الغاية، والوحدة، والحقيقة.

لكن، ها قد أدرك إنسان الحداثة أن لا مآل للصيرورة ولا غاية، كما اكتشف أن لا وجود لوحدة عليا تنتظم فيها الأشياء والأفعال، وتبين له أن العالم الحق إن هو إلا عالم وهم؛ ومن ثمة اكتشف أنه لا يمكن فهم طابع الوجود، لا بتوسل مفهوم «الغاية» ولا بالاستناد إلى مفهوم «الوحدة» ولا بالاعتماد على مفهوم «الحقيقة». فالكون، متصوراً بما هو «كل» أو «جملة»، لا ينزع نحو اتخاذ أشكال معينة، ولا يريد أن يصير أجمل، ولا أكمل، ولا

أعقد. تلك مجرد إسقاطات وإنزالات بشرية(١٢٤). فليس لمسار الكون قرار، ولا لتعدد الحدث وحدة، ولا لوهم الوجود حقيقة. تلك حركة عدمية. لقد أدى أفول الحكايات الكبرى إلى فقد العالم قيمته. لكن، يضيف نيتشه، لماذا نتهم العالم ولا نتهم مقولاتنا العقلية التي أَوَّلْنَا بها العالم بما هو «كل» و«جملة»؛ عنينا مقولات «الغاية» و«الوحدة» و«الحقيقة»(١٢٥)؟ ما عاد ثمة مبرر ولا مسوغ لمعنى وراء المعنى أو لحكاية كبرى، وإنما هي تفتتت هذه المعاني بحيث صار المعنى معانيَ. ولما تعلقت هذه المعاني بنوازع، وكان كل نازع يريد السيطرة لنفسه ويملك منظوره الذي يريد أن يفرضه على أغياره، فإنها لم تعد على التحقيق معانيَ، وإنما صارت «وجهات نظر» أو قل: استحالت «منظورات» يتوقف عليها وجود الكائن الحي وتخدمه. صار المعنى يفرض ولا يكتشف(١٢٦) ومن ثمة صار كل وجود «وجوداً تأويلياً». ولما كان الوجود مليئاً بما من شأنه أن لا يتناهى من الموجودات، فإنه صار لامتناهياً لنا(١٢٧). ثم إنه يوجد من أفهام العالم قدر ما توجد من أنحاء متعددة من الأفهام(١٢٨). لقد صار العالم أشبه ما يكون بنص، وإن «النص الواحد ليسمح لنا بالتأويلات المتعددة بحيث لا يوجد تأويل «صحيح»»(١٢٩). إنما توجد «تأويلات» نفعية حاجية حيوية. وإن تأويلات العالم، التي شأنها ألا تتناهى، لتدل على أن كل تأويل مآله إما إلى نمو أو إلى تقهقر. وإن كانت «الواحدية» علامة على الحاجة إلى السكينة، فإنه بالضد تعدد التأويلات علامة قوة. إنه دلالة على أن المؤول لا يريد أن ينزع عن العالم طابعه المقلق والملغز(١٣٠). وكما تتعدد التأويلات، تتعدد الذات المؤولة، وذلك بحيث لا تعد في ذاتها «كلاً» أو «وحدة». ذاك أن الإنسان يفترض دوماً ذاتاً واحدة، فلماذا لا نفترض تعدد ذوات في الذات الواحدة تتعاون تارة وتتصارع تارة أخرى، مشكلة بذلك

(١٢٤) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 391, para. 11 [205].

(١٢٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 242 sq, para. 11 [99].

(١٢٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 309, para. 113.

(١٢٧) Nietzsche: *Le Gai savoir*, pp. 283-284, para. 374, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 304-305, para. 7[60], p. 304 - 305.

(١٢٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 331, para. 307.

(١٢٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 48, para. 1 [120].

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥، الفقرة ٢ [١١٧].

أساس فكرنا وحياتنا الواعية: أرستقراطية خلايا. ألَا إن الذات تعدد[(١٣١)]. والشاهد على تعدد ذواتنا، أننا نرضي ميولاتنا القوية على حساب الضعيفة. فلو كنا وحدة ما قام ثمة صراع. شأننا إذاً أننا «تعدد أنشأ لنفسه وحدة وهمية». لقد عمد الذهن فينا، بما هو أداة توهيم، إلى حذف التعدد من فكرنا، وإحلال الوحدة محله وسدها مسده[(١٣٢)].

وقد ترتب عن انهيار المعنى الواحد، أو معنى المعنى، إنشاء نيتشه لنظرية في الترجمة فائقة الأهمية. وهي تقوم على مبدأين:

أولهما: ما كانت الترجمة استيحاشاً للنص وتغريباً له، وإنما هي، بالضد من ذلك، تأنيس له واستئناس. إنما الكتابة بلغة القوم هي التي عادة ما تكون مصدر غربة ومفزع وحشة. فلئن كان الكاتب يكتب بلغة قومه، فإن هذا لا يعني موافقة أسلوبه لأسلوبهم. كم من فيلسوف صار عمله أفضل وفهم فهماً أعمق لما نقل إلى لغة غير لغته وقُرِّب! وما عمل نقل فكر شوبنهاور إلى اللسان الفرنسي لمرتين على التقرب من النص الأصل، وإنما هو، بالضد من ذلك، جعل نيتشه ـ وهو العالم الفيلولوجي ـ يفضل قراءته بالفرنسية. والسبب في ذلك، أن شوبنهاور ونيتشه ما كانت تجمعهما بقومهما إلا صلة عابرة، وشأن الجمعية بالروح أن تكون أوثق من الجمعية بالزمن[(١٣٣)].

وثانيهما؛ أن الترجمة تمليك وتحيين. فالناظر في تاريخ الترجمة الغربية يقف على أن الرومان ما ترجموا اليونانيين على التحقيق ـ أي نقلوا معانيهم ـ وإنما هم، على التدقيق، تملكوها واستأثروا بها. ومن شأن التملك ألا يصير معه المعنى محصوراً ميتاً، ولا حتى أن يصير همّ الناقل معه الأمانة والتاريخ، وإنما الشأن فيه أن يعمل بمثل ما فعل الشاعر الروماني هوراسيوس (٦٥ ـ ٨ ق.م) بأشعار القدامى؛ إلى الانتقاء قصد التحيين. فقد أهمل هذا الناقل الكفء التفاصيل الشخصية وأسماء الأعلام والأماكن وما من أمر دل على العصر، وسلط عليها أسامي وتفاصيل عصره الروماني منزلاً مسقطاً. لقد كان همه إحياء

(١٣١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 283, para. 174.

(١٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤، الفقرة ١٧٧.

(١٣٣) Friedrich Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, idées; 428 (Paris: Gallimard, 1980), p. 121.

القدامى، وذلك لأن من شأن الميت أن يكون قبيحاً، وحده الحي جميل. ألَا إن من ترجم نصاً تملكه. وللمحدثين في القدماء عبرة وهم لهم قدوة وحذوة. إذ الترجمة يلزم أن تعني النقل إلى «الحاضر المعاصر» وذلك بصرف النظر عن عصر المبدع وعن مكانه وعن كيف عاش؛ أي أن الأصل في الترجمة أن تحملنا على تملّكنا للنص وتملّك النص لنا والرقي به وإليه حد التمثل فيه وبه(١٣٤). وهذا تصوّر للترجمة، إن تؤمل، أظهر أنه ناتج عن القول بأفول المعنى. ولهذه الأسباب مجتمعة، دعا نيتشه إلى التخلص من مفهوم «الكل» وفكرة «الوحدة»، وإلى «تفتيت الكون» و«فقد الاحترام اتجاه الكل»؛ لأنه ـ بكل بساطة ـ في زمن ما بعد الحداثة ما عاد يوجد شيء اسمه «الكل» أو «الجملة»(١٣٥).

ولما كان مفهوم «الكلية» قد تسرب من مجال تصور الكون والتاريخ إلى بناء الفكر الفلسفي، بحيث صار مفهوم «الفلسفة» و«النسق» لا يفترقان، فقد انبرى نيتشه إلى محاولة تفتيت النسق. وقد تحدث غير ما مرة عن الفلاسفة بوصفهم يجسدون «إنسان النسق»(١٣٦)، مثلما هو وصفهم عادة بوصم «بناة الأنساق»(١٣٧)، واعتبر النتائج التي انتهوا إليها مصطنعة لكونها مملاة من طرف «منطق النسق»(١٣٨). وقد حذر غير ما مرة من سحر النسقيين المفترين، وذلك بما هم يدسّون نقط ضعفهم في نقط قوتهم داخل شرنقة متانة النسق، مدعين أنهم «طبائع مكتملة» مالكة قوة توحيدية جمعية على الاستغلال والبناء والتنسيق(١٣٩)، فإن أنت نظرت في ذاك السحر المفترى بانت لك الأنساق الميتافيزيقية بما هي «بيوت عناكب منسوجة بأفكار مجردة»(١٤٠). وإن نسبة الروح الحية إلى النسق المتجمد لكنسبة الشجرة إلى

---

(١٣٤) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 110, para. 83 and note 2, p. 110 and p. 352.

(١٣٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 184, para. 489, et *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 306-307, para.7 [62].

(١٣٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 179, para.15 [10].

(١٣٧) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 3: *Schopenhauer éducateur*, p. 90, para. 8.

(١٣٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 179, para. 15 [10].

(١٣٩) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 267, para. 318.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣، الفقرة ٢٣، و Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 92, para. 4.

الخشب: فالفيلسوف لا يهدأ له بال إلا إن حوّل أجزاء حياة فكره جزءاً وصنع منه شيئاً بلا حياة؛ شيء جاف مربع متخشب متحجّر ـ هو «النسق»(١٤١). أَلَا كم صارت الأنساق اليوم بالية وفقدت بريقها ورونقها ونضحت، بل ما عادت حتى قابلة لأن تعرض. وإنها لمنبطحة على الأرض تحتضر(١٤٢). وقد نبه نيتشه إلى عدم ثقته في أصحاب الأنساق وتفاديه لهم، ما دام أنه من شأن «إرادة النسق» أن تخفي إرادة غير مخلصة(١٤٣)، أو إرادة غير أخلاقية(١٤٤). وقد كشف نيتشه عن السيكولوجيا التي تحكم «الأدمغة النسقية»، فوجدها متمثلة في الرغبة في مخادعة الذات، وذلك من خلال الجري وراء وهم مفاده أن «النظام» و«الوضوح» و«المنهج» إنما شأنها أنها تعكس وجود الأشياء الحقة، بينما شأن ما ضاد روح النسق؛ من «انتفاء نظام» و«حضور فوضى» و«غياب ترقب»، ألّا تنمّ إلّا عن عالم باطل أو غير معروف المعرفة الكاملة... ولئن كشف هذا التفاضل عن أمر ما، فإنه يكشف عن مسبق أخلاقي مفاده أن الإنسان الصريح الحائز للثقة هو إنسان نظام ومبادئ، وهو إنسان عوّدنا على أن يكون كل شيء له وفيه مرتقباً(١٤٥). وبالجملة، إن البحث في سيكولوجية دعاة الأنساق تكشف عن «المعاناة الناتجة عن رهبة اللايقين»(١٤٦). ثم إنها تنمّ عن فساد في الطبع ومرض وسلوك غير أخلاقي ورغبة في أن يتبدى الفيلسوف أكثر بلادة مما هو عليه؛ أي أكثر قوة وبساطة وغلظة وفظاظة وسلطة وطغياناً(١٤٧). ولهذا السبب يعلن نيتشه، وقد كشف عن الرغبة الدفينة للفكرة النسقية، عن أن زمن الأنساق قد ولّى، وأن التمادي في بناء الأنساق ضرب من التصابي، وأن عهد ما بعد الحداثة عهد تفتت وتشظٍ لا عهد تنسيق وتوليف(١٤٨).

ومثال كتابة ما بعد الحداثة يقدمه نيتشه نفسه. فهو أول المشرعين لكتابة

---

(١٤١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 100-101, para. 9 [181].

(١٤٢) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (préface), p. 23.

(١٤٣) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 75, para. 26.

(١٤٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 230, para. 15 [118].

(١٤٥) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 368, para. 40 [9], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 74, para. 166.

(١٤٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 192, para. 5 [17].

(١٤٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 105, para. 9 [188].

(١٤٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 5, para. 8.

ما بعد الحداثة، وهو أول المنفذين. لقد أعلن عن «نفوره العميق» من فكرة أن يعثر لنفسه عن مثال في «تصور شمولي للكون»، أنى كان شأنه، كما أعلن أنه انجذب دوماً إلى الفكرة المضادة: فسح المجال أمام الكتابة التي تحتفظ بجاذبية الأمر الملغز المغمض(١٤٩). فكتبه، كما شهدت عليه وبما شهد على نفسه، قامت على شذرات. وقد نظر إليها دوماً بما هي تعدم التنسيق. إنها تعرض نفسها ـ من جهة الظاهر ـ بما هي «كتلة» من التأملات وسلسلة من الأفكار المنوعة؛ شأن **الاعتبارات الأربعة** (١٨٧٣ ـ ١٨٧٦)، وشأن كتاب **زاردشت** (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥). ولكن باطنها جملة شذرات قصيرة؛ شأن أغلب باقي مؤلفاته. وفي البياض الذي يفصل بين طول الفقرات وقصر الشذرات تتناسل الأسئلة. يقول عن نفسه: «إنني لا أكتب مطولات؛ فما هي بالصالحة إلا للحمير ولقرّاء المجلات. وإنني لا أكتب خطباً إلا في ما ندر»؛ مع ملاحظة أنه لئن بدت كتابته أشبه ما تكون تمتح من النسقية التقليدية، فإنه لم يكتب على ذلك النحو ولم ينتهج ذلك النهج إلا لكونه كان يتوجه إلى شباب يحدثهم عن تجاربه ووعوده حتى يجرّهم إلى متاهاته ومفازاته، وأنه سرعان ما انتهى إلى تفجير الاتساق، بما الاتساق قائم على ادعاء الوضوح؛ بينما الأفكار التي تشكلت لديه كانت نقاشات حميمية مع الروح وآراء نبعت من كهوفه، أو قل: متاهاته، واجترارات أفكار لم يكن بالمكنة الإفضاء بها إلى غيره، حتى إلى أعز أصدقائه إليه. إنما كان مآلها أن تنطبع بوحدته، وتكون صدى لعزلته، ونبرة لصمته، فتحيا بين الوضوح والغموض والعمق والتحلل، منطوية على أمر لا يمكن تبليغه، ينفلت عن الأفهام صعب الملتمس. إنها على التحقيق، بما هي فلسفة نابتة متوحد، «فلسفة أقواس»(١٥٠)، بل هي «فلسفة كهوف»؛ عنينا بهذا النعت أنها فلسفة إخفاء لا فلسفة إبداء، وفكر إضمار لا فكر إظهار. فوراء كل كهف كهف آخر يثوي خلفه أعمق من سابقه، وتحت كل سطح عالم خفي أوسع وأغرب وأغنى، وخلف كل الأعماق هناك ما هو أعمق. إنما تصير الفلسفة بهذا تعمية؛ أي أنها تصير واجهة لتخفية. كل فلسفة تخفي أخرى، وكل رأي يستر غيره، وكل قول يصير قناعاً(١٥١). وأكثر من هذا، لئن

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٩، الفقرة ٣٧٨، و Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 144, para. 2 [155].

(١٥٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 313, para. 37 [5] and p. 314, para. 37 [6].

(١٥١) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 298-299, para. 289.

كان نيتشه فَكَّر في «أشياء كثيرة ممنوعة»، فإنه فضّل «الأفكار التي لم يقلها وظلت نقط حذف معلقة، على تلك التي دوّنها»(١٥٢). وحتى إن هو دوّنها، فقد أرادها كما تراد ثمار الأرض نيئة وقد خرجت لتوها شذرات، بينما القارئ الغفل لا يرى فيها إلا خطاطات أفكار وأجنة أنظار، ويعيب على الكاتب ما يراه(١٥٣). وما زال نيتشه يؤكد على استفراد واستتار كتابته، حتى قال: «الحال أنني ما عدت أقدر القرّاء. وكيف لي أن أكتب إلى قراء؟ ما عدت أكتب إلا لنفسي»(١٥٤). ثم إن النسق لما قام على ضرب من «السحر المفترى»؛ أي أنه نهض على ضرب من المخيلة وادعاء أن تناسق الأفكار الأصل فيه التوارد النسقي، فقد لزم فضح تعاميله وحيله، وذلك بكشف أن ما عرضه من أفكار إن هو إلا نتاج تعميل للاستدلال والجدل وثمرة تنسيق ومنهج. فهذه الكتابة التي تدعي العلمية، ما كان شأنها أن تكون علمية، وإن العرض فيها مخالف لطريق ورودها، وإن المنهج فيها سابق لأوانه، وإن الموضوعية المدعاة فيها مفتعلة. فما كان الفيلسوف بالمتكلم إلا عن ذاته، وما كان بالمترجم إلا عن تجاربه الداخلية(١٥٥). ولهذا فضل نيتشه أن يخط على الورق جنيالوجية أفكاره كما تنشأت في نجواه لذاته؛ إذ يلزم ألا يلجأ المرء إلى إخفاء الطريقة الفعلية التي وردت بها وعليها أفكاره، وألا يشوّهها ويحرفها. فلا تعد كتباً عميقة قيمة إلا تلك التي احتفظت بطابع شذري فجائي، وذلك على نحو ما نحن واجدوه في أفكار وخواطر باسكال مثلاً(١٥٦).

وبعد هذا وذاك، لما كان عهد ما بعد الحداثة عهد المعرفة النسبية ـ «عهد محبة الأمر العابر والشأن غير الثابت» ـ فإن هذا الأمر قام على «تدمير التعطش إلى الحقيقة المطلقة، وإلى الأمور الأبدية الخالدة»(١٥٧). ولما كان النسق يعكس بهذا التعطش إلى الأبدية، فقد عمد نيتشه إلى تدميره. فضد مذهب «الحقائق الأبدية»، قال هو بمبدأ «الحقائق المؤقتة». كلا، ما كانت

---

(١٥٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 198, para. 34 [147].

(١٥٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 86, para. 127.

(١٥٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 105, para. 9 [188].

(١٥٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 252, para. 35 [32].

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٢، الفقرة ٣٥ [٣١]، و Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 20-21, para. 55.

(١٥٧) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 601, para. [212].

الحقائق الأبدية إلا فرية وتعلّة وعاذرة يتمحّل بها المفكر ليبني نظام معرفة؛ أي ليشيد نسقاً، بينما المفكر الحق ينطلق دوماً من «فرضيات منهجية» ومن «حقائق مؤقتة» تقود عمله. وإن مثله في ذلك كمثل البحار الذي يهتدي بأرسومات نسبية في بحر لجاج(١٥٨). وما ضمن الفلاسفة لفلسفتهم القيمة بالمجموع أو البناء أو النسق، وإنما بما وجده الخلف من مواد قيّمة(١٥٩). فأفكار الفيلسوف، التي تكون أصلاً هشة كل الهشاشة فتية كل الفتوة ماكرة كل المكر مليئة بالطعم وأسرار التوابل، ما إن تخط وتُكتب حتى تطمح إلى أن تصير حقائق، وأن تكتسي برداء الأبدية الواهمة؛ فيحدث لها بسبب ذلك أن تصير محبطة مشققة مملة. . . والحال أن ما يطمح إليه الفيلسوف النسقي هو أن يثبت أفكاره، وهو إذ يفعل لا يثبت إلا الأفكار التي تكون قد أوشكت على أن تفقد طراوتها وتذوي وتذبل. فما الأفكار التي تطمح إلى الأبدية سوى سيئة الأفكار(١٦٠).

وليس معنى هذا أن نيتشه تمنّى لأفكاره أن تقبر بعد حين، أو قل: إنه جعل من كتابته مقبرة أفكاره. إنما قال ما قاله بغاية أن يبطل فكرة «الأبدية» على النحو الذي تتصورها به الميتافيزيقا. كان شأنه أن يبين عن أن الأبدية لا تُضمن للأفكار بالاتساق، وإنما هي، بالضد من ذلك، تكسب بانعدام التنسيق. ولذلك اعتبر شذراته خلقاً لأمور يعجز الزمن عن أن يجري عليها أسنانه، وإنها تعكس إلى نزوع نحو «أبدية صغرى». فالشذرة أو الحكمة هي موطن الأبدية الحقة، وإنها لتعكس كبرياء كاتب يقول في عشر جمل ما يقوله غيره في مجلد، أو بالأحرى ما لا يقوله في مجلد(١٦١). ثم إنه لئن كان النسق قد أفاد الاكتمال، فإن نيتشه امتدح عدم الاكتمال، جاعلاً من الاكتمال صنو الدوغمائية ومن عدم الاكتمال عربون الانفتاح، داعياً نفسه إلى «الصمود في نسق غير مكتمل ذي منظورات حرة وغير محددة، وذلك عوض الارتكان إلى عالم دوغمائي»(١٦٢). فعرض فكر ما أو فلسفة على نحو

---

(١٥٨) Nietzsche: *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 150, para. 25 [449], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 218-219, para. 7.

(١٥٩) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 127, para. 201.

(١٦٠) Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 305-306, para. 296.

(١٦١) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 170, para. 51.

(١٦٢) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 157, para. 34 [25], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 139, para. 379.

غير مكتمل وغير تام، هو أمر أكثر فعالية من السير به حد تسليمه إلى القارئ وقد بلغ مبلغ الكمال والتمام. إن في عدم الاكتمال مخاطبة لرؤية القارئ وإثارة له على إنجاز ظلال الفكرة وإتمامها وتجاوز حدودها وإطاراتها[(١٦٣)]؛ مثل ذلك كمثل اللوحة الفنية التي شأنها أن تفجر إطارها. ولئن كانت الكتابة النسقية كتابة سهلة الملتمس والفهم، فإن الشذرة، مهما كانت متقنة الصنعة، لا يمكن أن تكون سهلة الدرك بمجرد أن تقرأ، وإنما تحتاج إلى التأويل ومعاودته المرار العديدة. وهذا يقتضي دراية المرء بفن التأويل ودربته عليه ومكنته منه[(١٦٤)]. وبالجملة، إن كتابة نيتشه كانت كتابة ضد كتابة العصر، وذلك لا لأنها كانت غير عصرية، وإنما لأنها كانت متجاوزة عصرها.

قال كاتب الشذرات: «إن من شأن الشكل الشذري الذي اتخذته لكتاباتي أنسوجة أنسج على منوالها أن يطرح صعوبة. وهي صعوبة متأتية من أنه في أيامنا هذه ما عاد يتم تقدير هذا النمط من الكتابة حق قدره»[(١٦٥)]. ولا يفهمن من هذا، أن كتابة نيتشه لما تمردت على النسقية، قد فقدت الاتساق وصارت إما كلاماً غير متسق، أشبه ما يكون بهذيان هاذٍ، أو أنها استحالت إلى محض أسلوب بديعي ليس وراءه فكر. إنما عمد نيتشه إلى تفنيد هذين المزعمين حول كتابته. فمن جهة أولى، اشتكى من اتهام كتاباته بانعدام الاتساق المنطقي، بينما أكد، بالضد من ذلك، على أن كتاباته ما عدمت اتساقاً ولا هي تعدم حجاجية[(١٦٦)]. وقد عَنَّفَ بعض قرائه ممن وصفهم بضعف البصر قائلاً: «(أبلغ بكم ضعف النظر) أن صرتم تتصورون إذاً أنكم أمام عمل متشظٍ مفتّت، وذلك لا لشيء إلا لأنه ما عرض عليكم إلا على شكل شذرات، ولا أمكنه إلا أن يفعل ذلك؟»[(١٦٧)]. لكن بغية التحقيق تلزمنا أن ندقق فنقول: إن اتساق كتابات نيتشه غير اتساق النسق، بل هو اتساق الشأن فيه أن يتفادى النسق. بل إن اتساقيتها قامت ضد النسق وضد جاذبيته التي طالما أفلت منها نيتشه بشقّ

---

(١٦٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, pp. 177-178, para. 178.

(١٦٤) Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (Avant-propos), p. 17, para. 8.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧، الفقرة ٨.

(١٦٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 146, para. 14 [183].

(١٦٧) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 87, para. 128.

النفس(١٦٨). وبعد، لم يكن الرجل يخفي تبرمه من أن تقرأ كتبه بما يفيد انعدام التنسيق، وكان دائم التطلع إلى القرن الذي تصير فيه سلطته قائمة، وأن يقرأ فيه القراء كتاب **إرادة القوة** بالصرامة المنهجية والنسقية نفسها اللتين يقرأون بهما كتاباً كلاسيكياً شأن كتب أرسطو مثلاً(١٦٩). كما إنه انتفض ضد من ادعى أن نيتشه لم يعتن بالمنطق ولا بالتنسيق في كتاباته، وإنما اهتم بشأن «الأسلوب الرائق» و«بالترتيق» وحسب(١٧٠). ثم إن التجريد في الكتابة، على نحو ما عكسه كتاب **زرادشت** ـ الذي ضادت شاعريته الكتابة الهندسية الصارمة (More géométrico) التي استحدثها اسبينوزا في كتاب **الأخلاق** (١٦٧٧) ـ ما كان ليعني أبداً «التهجين». إذ ما أشد التهجين كراهية إلى نفس نيتشه، وما أكثر اعتباره له ضعفاً!

ثالثاً: في أفق ما بعد الحداثة

١ ـ ما بعد العدمية وعودة الروح إلى الفن

ولئن كان عهد الحداثة قد شهد على نبوءة «موت الفن»، مثلما أَصَّلَ لهذه الدعوة أحد أكبر الفلاسفة المحدثين ـ هيغل ـ فإن نيتشه عدّ زمن «ما بعد الحداثة»، بالضد من ذلك، زمن عودة الفن وحياته. لقد واجه نيتشه طغيان «الإنسان الناظر» ـ إنسان المعرفة القائل بالأقانيم الثلاثة: الحقيقة، الموضوعية، التاريخ ـ بالفن؛ مؤكداً، منذ كتاباته الأولى، على أن الشأن في عهدنا هذا أن يشهد، بما هو عهد المعرفة، التضاد بين «التعطش الذي لا يروى إلى المعرفة» و«الحاجة المأساوية للفن»(١٧١)، مديناً «سقراطية زمننا هذا المتمثلة في الاعتقاد بأن الأشياء اكتملت، وأن الفن تم، وأن الجمالية انتهت.. تلك السقراطية التي لا تستشعر أبداً مستقبل الفن الجمالي»، معارضة إياه بالجدل والأخلاق والرؤية التفاؤلية للواقع(١٧٢)؛ مادحاً «فضيلة الفن

---

(١٦٨) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 105, para. 9 [188]; *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 281, para. 18 [4], et *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 157, para. 34 [25].

(١٦٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 9-10, para. 26.

(١٧٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 289, para. 19 [1].

(١٧١) Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1982), p. 106, para. 16.

(١٧٢) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac], oeuvres philosophiques complètes; t. 1 (Paris: Gallimard, 1977), tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 162, para. 1 [8].

الوقائية والعلاجية» ضد فرط التفاؤل المعرفي المريض(١٧٣)، ذاكراً أن «الفن علاج شأنه أن يشفي من فرط المعرفة»، وذلك ما دامت الحياة غير ممكنة الاحتمال إلا بتوسل أوهام الفن، وأن احتمال الوجود مشروط بالإقبال على تمثلات جمالية(١٧٤)، وأن «الحياة الوحيدة الممكنة ما كان من شأنها أن تنهض إلا على الفن» ـ وإلا أدار الإنسان وجهه للحياة. والحال أن العهد الحديث هو عهد واقعية إقبال على العلوم الطبيعية، وما من سبيل لإيقاف جموحه إلا بمواجهته بالفن(١٧٥). ولئن كانت العلوم تسعى إلى تدمير الوهم الذي لا حياة للإنسان إلا به تدميراً كلياً، فإن المترتب عن ذلك نشأة العدمية.

والحق أنه لا إمكان للقضاء على العدمية إلا بالفن(١٧٦). ذلك أن جميع القيم التي بناها الإنسان الغربي ـ من علم وأخلاق وديانة مسيحية ـ انتهت إلى تقرير المبدأ: «كل شيء باطل». ولذلك، فإنه لا تبرير للعالم إلا التبرير الجمالي. وهو تبرير يحمل على عاتقه تقبل الإيمان بـ «أمهات الوجود»؛ عنينا بها «الألم» و«الوهم» و«الإرادة». ويجد المتعة، كل المتعة، في الشأن الظاهر، وفي تدمير الواقع والوجود، وفي المظهر الجميل، وفي الوهم(١٧٧). وحده الفن يمكنه أن يداوي جراح الإحساس بالفظاعة والعبث الذي يتركه الوجود فينا؛ وذلك بتوسل آلية تمجيد الوجود في ناظرينا اتقاء القرف الذي تتركه في النفس عبثية الوجود(١٧٨). إن عظمة الفن تكمن في تبسيطه الوجود وتيسيره وتسويغه الحياة وتبريره. وليس لكائن يقاسي من الحياة أن يستغني عنه، مثلما لا كائن يمكنه أن يستغني عن النوم. وبقدر ما يصعب درك قوانين الحياة، يحتاج الإنسان إلى آلية تبسيط. فالفن هنا مداره على أن تنجبر صلتنا بالحياة حتى لا تنكسر(١٧٩). إن من شأن الأشياء أن تكون دميمة في ذاتها

---

(١٧٣) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 104, para. 15.

(١٧٤) «Fragments d'une première rédaction de la «Naissance de la tragédie,»» dans: Ibid., p. 271, para. 3.

(١٧٥) «Fragments d'une étude projetée sur la tragédie et les esprits libres, 22 septembre 1870,» dans: Ibid., p. 243, et Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie,* p. 229, para. 5 [28].

(١٧٦) «Fragments divers, I,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 301.

(١٧٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 122, para. 2 [110].

(١٧٨) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 57, para. 7.

(١٧٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 118,para. 4.

قبيحة، ولا شيء بمكنته القضاء على هذا الشين إلا الزين؛ أي الفن. وإن عمل الفن لهو نظير عمل الطبيب لا يجعل الدواء رائقاً مستساغاً إلا بتحليته. فالفن هو ما يجعل من الإنسان شاعر حياته(١٨٠). وإن الأمر الجوهري في الفن ليتمثل في أنه مكمل للوجود. فهو خالق للامتلاء والتمام والكمال. إنه بطبعه تأكيد للوجود ومباركة وتسويغ(١٨١). وبالجملة، إن إرادة العلم المطلقة ـ إرادة الحقيقة والحكمة ـ لمن شأنها، في عالم الظاهر هذا، أن تضاد الطبيعة، وأن تعادي الفن. وإن الإصرار على المعرفة، في عالم خلاصه في ظاهره، لينمّ عن نازع إلى العدم(١٨٢).

الفن في خدمة الوهم ـ تلك هي العقيدة الحقة في عرف نيتشه. وهي عقيدة تشي عن محبة الوهم لمحبة الحياة، وإعطاء معنى جمالي للوجود، وزيادة تذوق أمر الحياة تذوقاً فنياً(١٨٣). «الفن ولا شيء غير الفن»: الفن هو المُمَكِّن الأكبر للحياة، الحاثّ عليها الحاضّ، المشوِّق إليها، الفاتن الداعي المثير المحافظ(١٨٤). وإنه القوة الوحيدة التي شأنها أن تعلو على نكران الحياة؛ أي على مذاهب المسيحية والبوذية والعدمية. فهو ملجأ ذاك الذي يقف بنظره على طابع الوجود الفظيع والإشكالي؛ أي أنه ملجأ العارف التراجيدي. أكثر من هذا، إنه ملجأ ذاك الذي لا يعلم الطابع الفظيع والإشكالي للوجود، بل طابع الحياة الملتبس المأساوي(١٨٥).

ذاك هو ما سماه نيتشه، في كتاباته الأولى، تارة باسم «الميتافيزيقا الجمالية»(١٨٦)، وتارة أخرى بوسم «ميتافيزيقا الفن»(١٨٧)، والذي أفاد عنده إسناد الفن دوراً حاسماً في الحياة ونشاطاً حيوياً ميتافيزيقياً بالمعنى الإيجابي

---

(١٨٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, pp. 203-204, para. 299.

(١٨١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 410, para. 461.

(١٨٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, pp. 125-126, para. 2 [119].

(١٨٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 216, para. 582.

(١٨٤) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 366, para. 11 [414]; *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 269, para. 17 [3], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 270, para. 8.

(١٨٥) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 269, para. 17 [3], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 270, para. 8.

(١٨٦) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 42, para. 5.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠، الفقرة ٢٤.

لهذه الكلمة. ولذلك وجب التنبه إلى أن مفهوم «الفن»، عند نيتشه، ما كان ليقصد به «الأعمال الفنية» على الحصر. فهو لا يقصره عليها وحدها، وإنما يعممه على ما أسماه ذات مرة «الفن الشامل» (L'art total). فلئن حق عنده أن دور الفن هو، قبل كل شيء، أن «يجمل» الحياة ويزينها، فإن هذا الشأن ما كان بالمقتصر على الأعمال الفنية وحدها. إذ تجميل الحياة وتزيينها وتنميقها عمل واسع بكل المعاني. وهو يشمل، إذا عبّرنا عنه إيجاباً، تجميل ذواتنا للأغيار وتصييرنا لهم مستعبدين، كما يشمل عملنا على تحقيق الاعتدال، والنفس الأبية، والهمة العلية، والخلق الجميل، وأشكال السلوك التمدني، وتربية الأغيار، والنظافة، والأنس، وحسن الآداب... وإن عليه، إذا ما نحن أخبرنا عنه سلباً، أن يخفي كل شين، وأن يبعد تأويل كل قبح وكل ملمح في الطبيعة الإنسية يكون صعب التحمل فظيعاً مقرفاً... وكذا تهذيب وتشذيب الأهواء النفسية وآلامها وتوجساتها.

تلك هي مهمة الفن العظمى. أما ما يطلق عليه، حصراً، اسم «الفن» ـ قصرنا دلالته ههنا على فن الأعمال الفنية ـ فليس إلا ضميمة وفضلة(١٨٨). إن الفن الشامل لهو بالجملة «فن الاحتفاء بالوجود ورؤية الحياة الإنسية بما هي قطعة من الطبيعة»، شعاره هو: «مهما كانت الحياة صعبة فإنها أمر حسن مقبول»(١٨٩). ولئن كان دور الفيلسوف أن يشخص الحاجة، وكان دور الفنان أن يبدعها(١٩٠)، فإن دور الفيلسوف هو أن يشخص الحاجة إلى حضارة تتجاوز العدم، وذلك بتوسل الفن بما هو تجميل للإنسان وتنبيل وتزيين. فالحضارة المقبلة، التي يدعو إليها نيتشه، «حضارة فنية» أو «حضارة فنانة».

ولا تخالف عند نيتشه بين الدعوة إلى تشكيل طبقة أرستقراطية قوية تصير «الإنسان الأخير» مادتها التي تشكلها، والدعوة إلى الفن. فالفن دالة القوة والصحة والعلو والعظمة. والإحساس بالسكرة والنشوة الذي يتولد عن الفن إنما هو ترجمة عن فيض القوة. إن «التجميل» و«التزيين» نتاج قوة

---

(١٨٨) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 112-113, para. 174.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، الفقرة ٢٢٢.

(١٩٠) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, trad. A.-K. Marietti, collection bilingue (Paris: Aubier-Flammarion, 1969), p. 47, para. 27.

متنامية والعبارة عن إرادة منتصرة وعن تناسق بين كل الأنواع القوية؛ بينما «التقبيح» و«التشيين» يدل على انحطاط طراز، وعلى تناقض نوازعه وقواه، وعلى أفول قوته التنظيمية؛ أي وهن إرادته. وإن اللذة الفنية التي ترافق نشوة الفن لهي العبارة عن الإحساس بالقوة، وذلك بحيث تتبدل الإحساسات بالزمان والمكان، وتصير النظرة أوسع، والآفاق أرحب، والجارحة أرهف، بحيث يصير لها الاقتدار على إدراك أشياء دقيقة وعابرة، وتصير الألمعية أقوى بحيث يقتدر المرء على درك أدنى إشارة أو إيحاء. وتلك حسية نبيهة. وتصير القوة، بما هي إحساس بسيادة العضلات، تفيد الرشاقة، وسهولة إتيان الحركات، والخفة والرقص؛ مع المكنة على المغامرة والإقدام. وإن لحظات الحياة هذه بأكملها ليستدعي بعضها بعضاً، وذلك لأن أصلها واحد هو الإنسان الفنان[(١٩١)]. ولئن ألح نيتشه على أن لنا في الحياة فناً وفي الفن حياة، فإن إلحاحه نبع من تفشي دعوى «موت الفن» في عهده على يد هيغل وتلامذته.

هذا هيغل يلمح إليه نيتشه في كلمة إهدائه لـ **كتاب الميلاد**: «لربما بدا أمراً مفضحاً أن نولي العناية التامة لمسألة جمالية، إذ لم يعد الناس ينظرون إلى الفن إلا بما هو فضلة مسلية ملهية لا فائدة منها ولا طائل، دأبها أن ترافق جدية الحياة. وإنني لأتساءل: ما معنى جدية الحياة! إنني أقول بأن تربية هؤلاء الناس غير تامة. وأنا مقتنع بأن الفن هو المهمة السامية والنشاط الميتافيزيقي الأعلى للحياة»[(١٩٢)]. كلا؛ ما كان الفن مجرد «تزجية وقت عذبة ملهية مسلية»، وإنما هو يمثّل، بالنسبة إلى الأعراق القوية، «علاجاً»[(١٩٣)]. وهؤلاء تلامذة هيغل ـ ولا سيما منهم دافيد شتراوس ـ تجد الواحد منهم يميز بين «الأمور الجدية»؛ أي مزاولة المهنة وممارسة الأشغال وتعاطي الأعمال، و«موضوعات التلهي والتلعب» التي يعتبرها أموراً تافهة. وعندهم أن الويل كل الويل للفن عندما يريد أن يتلقاه الناس على أنه أمر جاد، وعندما يضع لنفسه شروطاً تضر بالمصالح والأعمال والعادات؛ أي تضر بالجد. . . آنها يشيح الهيغلي الشاب وجهه كما لو رأى شيئاً مخزياً غير لائق بمقامه. ومثله مثل

---

(١٩١) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 84-85, para. 14 [117], et *La Volonté de puissance*, vol. 1, pp. 381-382, para. 438.

(١٩٢) «Dédicace à Richard Wagner,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 20.

(١٩٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 34, para. 14 [22].

حارس العفة، فإنه يدفع بالفضائل إلى أن تلقي على نفسها حجاباً(١٩٤). وحتى لئن تسامح مع الفنان، فإنه لا يريد منه سوى إنتاج أعمال تكون مطابقة، قدر الإمكان، للواقع وتمثلاً له أو تقليداً لأعمال القدماء، وكل ما خالف ذلك يمجّه ولا يستسيغه، وذلك بدعوى أنه عمل شاذ مريض مختلّ. ولئن كان هيغل وأتباعه قد جعلوا الحكمة مؤذنة بنهاية حقبة، بحسب حديثهم الشهير عن بومة منيرفا، فإن نيتشه واجه بومة منيرفا بالطائر الديونيسيوسي. فالموسيقى عنده آخر الفنون التي تفر عنها حضارة معينة، وذلك بعد أن تتوفر لها الشروط الاجتماعية والسياسية. إنها تظهر في الخريف عندما تزهر الحضارة التي تنتمي إليها. آنها تتبدى البوادر الأولى لربيع جديد. وعادة ما تكون الموسيقى لسان عهد منبثق يشدو في قلب عالم جديد مدهش. وتلقاء عبارة هيغل: «إن من شأن الحكمة أن تأتي دائماً متأخرة»، يقول نيتشه: «إن الموسيقى عادة ما تأتي متأخرة». وهكذا، لم تجد روح القرون الوسطى العبارة عنها إلا عند الموسيقيين الهولنديين، وما وجدت روح لوثر وأصحابه الترجمة عنها إلا في موسيقى فاغنر، وكان موزار (١٧٥٦ ـ ١٧٩١) أول من استلهم أعز ما كان يطلب في قرن لويس الرابع عشر، وما تم التعبير عن روح القرن الثامن عشر إلا في موسيقى بيتهوفن (١٧٧٠ ـ ١٨٢٧) وروسيني (١٧٩٢ ـ ١٨٦٨). وإنها، للمولعين بالمماثلات، أمثل ما تكون بأعظم آخر أعمال الفنانين الدالة على روح العصر دلالة(١٩٥).

ولئن كان نيتشه مستعداً للتسليم بأفول الفن وموته ـ وهذا ما لم يسلم به إلا جدلاً ـ فإنه كان مستعداً للتسليم بموت الفن الحديث؛ هذا الذي ما عاد «فناً شاملاً»، وإنما صار مقصوراً على «أعمال فنية» محصورة. فاليوم صار الأمر إلى الحديث عن «فن الأعمال الفنية»، وتنوسي «الفن الشامل» أو «فن الحياة». تم الاهتمام بالفضلة، وتنوسيت العمدة(١٩٦). ومن ثمة، حديث نيتشه عن «اختفاء الفن»(١٩٧)، و«أفول الفن»(١٩٨)، و«تراجع الفن أو

---

(١٩٤) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch, oeuvres philosophiques completes; t. 2 ([Paris]: Gallimard, 1990), tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*, pp. 28-29, para. 2.

(١٩٥) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, p. 108, para. 171.

(١٩٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٣، الفقرة ١٧٤.

(١٩٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٣، الفقرة ٢٢٢.

(١٩٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٤، الفقرة ٢٢٣.

تقهقره»[١٩٩]، و«سقوط الفن»[٢٠٠]. وبالفعل، ما عاد الفن الحديث، بمثلما كان الفن اليوناني القديم، «فناً شاملاً»؛ أي فناً تراجيدياً يتم الاحتفاء فيه بكل الفنون مجتمعة؛ من رقص وموسيقى وغناء وشعر ومعمار مسرحي وفن ديكور، بحيث يتحقق انتشاء جوارح الإنسان كاملة. إنما صارت الفنون الجزئية الحديثة تخاطب جوارح الإنسان منفصلة: هذا مداره على العين، وذاك خطبه الأذن. والفنون الحديثة في ذلك ترجمة عن تمزق الإنسان الحديث وتشتته وانفصامه[٢٠١]. لقد صارت «فن أوقات الفراغ» يستلذ بها ويستطاب: سماع الموسيقى، زيارة المسارح أو المتاحف، قراءة الروايات والأشعار... وفن هذا شأنه، لا غرابة أن يزول، وأن يستعيض الناس عنه بالتفكير في أوقات فراغهم في عملهم وعلاقاتهم[٢٠٢]. ثم إن الفن على التحقيق فنان: فن يريد به صاحبه أن يستلذ بما هو، وفن يريد أن يخرج به لحظياً عن حدود وجوده ويبتعد عنه. ثمة إذاً حاجتان للفن: حاجة إلى نشوة القوة، وحاجة إلى نشوة الإسكار[٢٠٣]. والفن الحديث صار فناً مسكراً يعوّض به إنسان مثقف عن عدم قدرته على التخلص من عزاءات الدين المختفي. وهو لشدة ضعفه صار غير قادر على قطع عادة حياته أو طبعه بالابتدار إلى رفض بطولي للواقع، أو هو سلوى الإنسان الذي يعتبر لنفسه الموهبة مع عدم القدرة على استثمارها في نشاط متواضع، وإذ هو لا يستطيع الإقبال على أعمال جادة فإنه صار يجد السلو والعزاء عن فشله في الفن. وقس على ذلك ما يحدث للمرأة الفاشلة في حياتها الزوجية وللعالم والطبيب والتاجر والموظف الذين فشلوا في إيجاد العمل المناسب لطبعهم والمقهورين بعملهم المفروض. هؤلاء هم الذين صاروا اليوم في حاجة إلى الفن يطلبون منه السلو والعزاء. وما الذي يريدونه من الفن على التحقيق؟ أن ينسيهم همومهم؛ من قلق وضجر وشقاء ضمير، ولو لأويقات ولحظات، وأن يحوّل ما أمكنه رذيلة حياتهم إلى فضيلة. وذلك على خلاف اليونانيين

(١٩٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٤، الفقرة ١٦٩.

(٢٠٠) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 138, para. 8.

(٢٠١) «La Drame musical grec, 18 janvier 1870,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 196.

(٢٠٢) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 113-114, para. 175.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٨، الفقرة ٣٧١.

الذين كانوا يستشعرون في فنهم انبثاق قوة ونضحها، ترجمة عن وجودهم السعيد وعن صحتهم الممتلئة، وكانوا يريدون أن يروا هذا الكمال الداخلي خارج ذواتهم. فالذي قادهم إلى الفن غير الذي قاد المحدثين: أولئك إلى الاستلذاذ بأنفسهم، وهؤلاء إلى القرف منها(٢٠٤).

وبهذا، صار دور الفن الحديث هو «التبليد» أو «الإسكار» أو «التنويم»؛ أي العودة بالوعي إلى اللاوعي، ومساعدة الروح الحديثة على التخلص من إحساسها بالذنب، والعودة بها إلى براءتها، وذلك على الأقل لأويقات وسويعات. وإنه لعمل ليس من شأنه أن يشرّف الفن. ولذلك فإنه على الفكر ما بعد الحديث إعادة البراءة والقداسة إلى الفن، وبالتالي تحريره من قمقم الروح الحديثة الذي سجن فيه. تلك هي «براءة الفن المستعادة»، و«قداسته التي ليس من شأنها أن تستباح»(٢٠٥). وبالجملة، إن ثمة سببين لأفول الفن في الأزمنة الحديثة: انكفاء الفن على نفسه، وذلك بحيث صار فن الأعمال الفنية لا فن الحياة، أو صيرورته فن ترف يلبي حاجات شبيهية لا حقيقية، ويشكل علاجاً ترويقياً عن إنهاك وضجر وجود المجتمع الحديث(٢٠٦). ولما كان الفن الحديث فناً كذوباً غير صدوق، فإنه لم يكن له أن يمثل الجمال، وإنما هو يرسم القبح ويجد اللذة فيه(٢٠٧). وإنه لـ «فن فظيع»، دأبه أن يثير الأعصاب؛ وتلك إثارة البلهاء والمتعبين؛ أو هو قد يسلم نفسه من جديد للتخليق بحيث يصير حامل دعاوى «انتصار النظام الأخلاقي الكوني»، أو «فقدان الحياة للقيمة»، أو «الركون تحت تصاريف الأقدار وأقضيتها»(٢٠٨).

«لقد آن أوان موت العديد من الأشياء»، ولعل الفن الحديث أحدها. لكن في موت الفن الحديث انبعاث الفن على الطريقة اليونانية؛ نعني الفن الذي ليس هو ـ ضداً على الهيغلية ـ وسيلة للترويح وتزجية الوقت، وإنما هو العبارة عن إرادة الجد؛ جد عميق ومقدس(٢٠٩). يدعو نيتشه إذاً إلى

(٢٠٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٤ ـ ١٠٥، الفقرة ١٦٩.

(٢٠٥) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 127, para. 6.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٨، الفقرة ٨.

(٢٠٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 410, para. 461.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١١، الفقرة ٤٦٢.

(٢٠٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 101, para. 1.

«قداسة الفن»، ويجد هذه القداسة والبراءة في اليونان. إلا أن هذه الدعوة، وتلك العودة، تطرح مسألتين اثنتين: **أولاهما**؛ كيف السبيل إلى الحديث عن الشأن «المقدس» والأمر «الإلهي» في عهد ما بعد الحداثة؛ أي في العهد الذي عرف سابقه «موت الدين» و«موت الأمر الإلهي»؟ **وثانيتهما**؛ ألا تعد العودة إلى اليونان عودة إلى ما قبل الحداثة؟ ثم أهي عودة مشروطة أم أنها رجعة بلا شروط؟

٢ ـ ما بعد العدمية وعودة المقدس

من المعلوم أن القول بعودة الشأن المقدس عند نيتشه مبني على أصلين:

أولهما يمتح من جو الهيغلية التي سادت في النصف الأول من القرن التاسع عشر والتي وجدت في فلسفة فيورباخ. ومداره على أنه ليس الإله هو الذي خلق الإنسان، بل بالضد من ذلك الإنسان هو الذي خلق إلهه. فهو طيلة حياته ما فتئ يخلق آلهته... وهذه الدعوة، الهيغلية الأصل، تجد صداها في العديد من تصريحات نيتشه. هاك واحداً منها: «مما لا شك فيه أن الناس هم الذين خلقوا الإله»[٢١٠]. وخذ بنا إلى ثان: «إن الشعب الذي يشعر بالقوة إنما هو يُسقط على كائن ـ إله ـ هذا الإحساس، فلما يشعر بالضعف تتغير صورة إلهه»[٢١١]. هذا فضلاً عن تأكيده أن اليهود هم الذين تصوروا إلههم وأسبغوا عليه صفات «العلو» و«العتو»: «لقد غذوه بكل ما راق وطيب يمكنه أن ينشأ في قلب الإنسان»[٢١٢] أوَليس تعريف النزوع الديني عند نيتشه هو نفسه النزوع إلى خلق الآلهة[٢١٣] أكثر من هذا، أوَلا يقول عن الإنسان إنه الإله الذي ضيّع نفسه بنفسه[٢١٤]؟ وقد بلغ الإنسان اليوم القدر من الوعي الذي سمح له باستعادة وعيه بذاته بعد عهود استلاب.

وثانيهما؛ أن الطرق إلى المقدس متعددة. بل إن المقدس نفسه صنوف،

---

(٢١٠) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 511, para. 15 [4].

(٢١١) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 270, para. 17 [4].

(٢١٢) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 532, para. 15 [66].

(٢١٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 454, para. 580.

(٢١٤) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 466, para. 6 [31].

وإن هناك طرقاً عدة للتأله[٢١٥] منها المقدس؛ ذاك الذي قام على «تأثيم الوجود» (المقدس المسيحي)؛ أي على فكرتي «الخطيئة» و«الإثابة»؛ وذلك المطلوب الذي قام على «استبراء الوجود»؛ أي تحقيق «براءة ثانية» بعد الإدانة الدينية الأولى[٢١٦]؛ ومن ثمة تخليص الإله نفسه من درن الخطيئة والعقاب[٢١٧].

فقد تخلص عن هذا، أن «موت الإله الأخلاقي المسيحي»، بالمعنى الذي حددناه، لا يعني بالضرورة «موت الأمر الإلهي» أو «موت الشأن المقدس». فلئن كان نيتشه قد أعلن: «إن زمن الديانات التي تؤمن بالآلهة والأقدار ونظام الكون العقلاني والمعجزات والقداسات قد ولّى، وإن بعض أشكال الحياة المقدسة والنسكية قد انتهى وأفل وأدبر»[٢١٨]، فإن الممعن في تقييدات العبارة، لا إطلاقاتها، تسترعي انتباهه الحدود والشروط المقيدة للقول؛ وذلك مثل تمييز الديانات المنتهية ببعض الحدود، ومثل استعمال أداة التبعيض. فالعبارة مقيدة لا مطلقة. ولئن أعلن نيتشه عن موت «إله الأخلاق المسيحي» و«إله الفلاسفة»، فإنه طمأن، من جهة ثانية، على أن ما اعتبره الناس تحلل الإله تحللاً عفوياً، ليس له أن يعني التحلل المطلق من الإله، وإنما هو تحلل من جلده الأخلاقي الذي أُلبِسَهُ، وأننا لعاثرون، في المستقبل، على إله عن الخير والشر بمعزل؛ أي أننا لا محالة واجدون لإله متحرر من الخلق الذي أثقله وأضناه[٢١٩]. كلا؛ الديانة ما زالت ممكنة، والحياة المقدسة لا زالت منتظرة، والنسكية ما زالت متوقعة. ولئن أعلن نيتشه أنه قد استقوى بما صيره يخجل من إيمانه بالإله، فإنه، مع ذلك، أكد إمكان إنسان «تيوديسة»، بما هي تأكيد كلي للكون، وبما هي دفاع عن الشيطان؛ أي بما هي شيطانية مقدسة؛ بمعنى إيمان بأن انتظام العالم قد استغنى عن فكرة «الإله»، ولكنه صار عالم صُدَف جوهره الرعب والالتباس والفرية[٢٢٠]. إنما الإله الذي وصفه نيتشه بالموت هو إله بولس؛ إله الضعفاء والناقمين

---

(٢١٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 127, para. 325.

(٢١٦) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 102, para. 20.

(٢١٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 190, para. 15 [30].

(٢١٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 297, para. 82.

(٢١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٣، الفقرة ٤٠٦.

(٢٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٣، الفقرة ٩٦.

والحاقدين على الحياة والأقوياء. وبالجملة؛ فإنه بموت الإله «كم صار بالإمكان ظهور آلهة أخرى!»(٢٢١).

وحقيقة ذلك، أنه «لا يصير إمكان ابتداع الشأن الإلهي أمراً ممكناً وعودة الروح إليه أمراً متحققاً، إلا بعد أن تكون الديانة قد ماتت»(٢٢٢). وحتى إن كان زرادشت قد قدم نفسه على أنه «الإنسان بلا إله»، فإن هذا لا يعني أنه «الإنسان بلا مقدس». وحتى إن انطبق هذا الوصف ـ جدلاً ـ على زرادشت، فإنه ما صار ذاك «الإنسان بلا مقدس»، عند نيتشه المتأخر (١٨٨٨)، إلا «ملحداً عجوزاً قديماً فانياً»(٢٢٣). ولئن كان زرادشت هو ذاك «الناسك النابتة بلا إله المتوحد الأول الذي ما حدث له أن صلى»(٢٢٤)، فإن موقفه صار حوالى سنة (١٨٨٥ ـ ١٨٨٦)، في رأي نيتشه، موقفاً ساذجاً متهكماً ضد الأشياء المقدسة؛ أي أنه صار لعبة مع المقدس(٢٢٥). وحتى في فترته المدعوة «تنويرية»، كان نيتشه ما زال يتحدث عن «القوة الباعثة على خلق أساطير المستقبل» (خريف ١٨٨١)(٢٢٦).

وبالضد من ذلك، فإن «موت الإله»، وبعكس ما نتوقعه، من شأنه أن يدفع إلى «البحث عن المسالك المؤدية إلى القدسية»(٢٢٧). فقد تحصل، أنه لئن كان باسكال قد استبعد «إله الفلاسفة» ـ إله أفلاطون وأرسطو وأبيقور ـ وكان قد استحضر «إله الأنبياء» ـ إله إبراهيم وموسى وعيسى، فإن نيتشه استبعد بدوره «إله الفلاسفة» و«إله الأخلاق المسيحية»، وما استبعد «الشأن المقدس»، أو قل: ما استبعد «إله القوة»؛ عنينا به الإله ديونيسيوس. لكن، لهذا الإله المراد إحياؤه جنيالوجيا يرويها لنا نيتشه.

---

(٢٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٥٤، الفقرة ٥٨٠، و Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 272, para. 17 [4].

(٢٢٢) Nietzsche: *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 538, para. 6 [359], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 454, para. 581.

(٢٢٣) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 273, para. 17 [4], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 454, para. 581.

(٢٢٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 354, para. 39 [3].

(٢٢٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 150, para. 2 [166].

(٢٢٦) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 447, para. 12 [23].

(٢٢٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 449, para. 44 [1].

إن أولى أشكال القداسة التي انتصبت تفيض قوة وحيوية واكتمالاً وامتلاءً هي القداسة اليونانية المتمثلة في الأسطورة. ولذلك فإنه لا غرابة أن يأسف نيتشه لموت الأسطورة غاية الأسف؛ وذلك بعدما حولتها العقلانية الجدلية اليونانية السقراطية ـ محطمة الأساطير ـ إلى فراغ وهباء، وإلى عقائد إيمانية: مات المعنى، وبقي الدين(٢٢٨). فبغياب معنى الأسطورة، بما هي لحمة وسدى معنى الوجود، وبما هي إجمال العالم وخلاصته وتلخيصه، تفقد كل ثقافة خصوبة طاقتها المنشئية السليمة. ووحده أفق تحيط به الأساطير من كل جانب يضمن وحدة الحضارة الحية التي يلفها ويحتضنها(٢٢٩). وما كان نيتشه ليتخلص من دعوته إلى إضفاء طابع أسطوري على الحضارة الحديثة، لربما إلا في فترة تنويريته. بل إننا لنجد آثار هذه الدعوى باقية سنة (١٨٨٥ ـ ١٨٨٦)، حيث تحدث عن الحاجة إلى أسطورة تراجيدية تنمو في ضوئها بذور المستقبل. لكن الدعوى هذه المرة اقترنت بالإعلان عن «موت الإله المسيحي»(٢٣٠).

ها هنا تظهر أولى الثنائيات: الديني/ المقدس، الإله/ الإلهي. وما كان نقد نيتشه ليقتصر على الدين الوضعي، بل إنه قام بنقد مزدوج: مع الشأن المقدس ضد الأمر الديني، ومع الشأن المقدس ضد الأمر اللاديني؛ أي ضد النزعة الدنيوية التي قرنها بالتجريد. فهو رثى لحال العالم الحاضر، حيث حل التجريد محل الأسطورة، إذ فقد الإنسان أساطيره الموجهة، وصارت التربية مجردة، والقانون معزولاً، والدولة منفصلة. . . لقد فقدت الأسطورة وفقد الموطن الأسطوري الأصلي والثدي المرضع الأمومي(٢٣١). ورثى لحال وجود الحاضر وقد صار مجرداً من الأساطير إليها في مسيس الحاجة(٢٣٢). وقد أبدى معارضته للنزعة الدنيوية وفهم معناها الهيغلي، وفصم الثقافة عن لحمة الأسطورة والسدى المقدس لجعلها، وقد تصورت على أنها أداة، لخدمة الفائدة مدركة هنا على أنها السعادة الدنيوية؛ أي بدرك فج(٢٣٣)، مستخدماً

(٢٢٨) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 75, para. 10.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥٢، الفقرة ٢٣.

(٢٣٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 441, para. 546.

(٢٣١) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 152-153, para. 23.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦١، الفقرة ٢٤.

(٢٣٣) Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de =

التعبير الألماني (Verweltlichung)، واصفاً الدنيوية بوسم العماء، داعياً إلى تدميرها[٢٣٤].

ولا يعني هذا أنه دافع عن الدين، ولا سيما بمعناه المسيحي، ولا أنه دعا إلى «تجديد الدين»[٢٣٥]، وإنما انتشى لإعلان «موت الإله المسيحي» - إله بولس - أشد ما يكون الانتشاء. لكنه قلق من أن موت هذا الإله عوض أن يأتي بالمقدس الجديد أتى بالإلحاد. ومن غريب الأمور أن نيتشه، الذي اشتهر بإعلانه «موت الإله»، هاجم النزعة الإلحادية الحديثة. فما الإلحاد عنده بنقيض المثال الألماني النسكي، كما يُوهِم هو الناس، وإنما هو بالضد أعلى مراحل تطوره؛ بل إنه قائم على نفس مبدئه: التربية على قول الحق. فشأن الملحد، إن حقق أمره، ظهر أنه إنما يلبي نداء المسيحي إلى قول الحق؛ أي أنه يجنح الجنوح الديني إلى مبدأ الصدق: إنه مسيحي اكتشف أن الإله غير موجود، ومع ذلك بقي هو مسيحياً. إن النزعة الإلحادية الحديثة كارثة عظمى، ناتجة عن ألفي سنة من التربية على القول بالحق، انتهت إلى أن امتنعت عن نفسها بدافع الحق؛ أي بأكذوبة الإيمان بالإله. أليست البوذية، بما هي ديانة إلحادية، قمة تطور الدين بآسيا؟ إن حقيقة الإلحاد أنه قيام على إرادة الحقيقة التي هي بقية مثال نسكي، بل هي قمّته[٢٣٦]. ثم إن نيتشه وإن أعلن موافقة الملاحدة على القول: «إن الإنسان خلق الإله»، فإنه عارض دعواهم إلى ضرورة عدم الاهتمام به، واطراح النظر في أمره[٢٣٧]. أَوَليس من لا يهتم به يجده قريباً منه؟ ثم إنه يضيف، في كتاب آخر، مميزاً زمرته عن زمرة الملاحدة: «إن ما يميزنا ليس أننا لم نعثر على إله لا في التاريخ ولا في الطبيعة ولا وراءها، وإنما أننا شعرنا أن ما عُبد تحت اسم «الإله» وقدس ما كان بالأمر الإلهي الحق، وإنما كان أمراً مشفقاً ومحالاً وضاراً، ولم يكن بالخطأ، وإنما كان جريمة ضد الحياة: «إننا لسنا ننكر الإله بما هو

---

l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, collection folio essais; 140 = (Paris: Gallimard, 1990), p. 99, note 2 and p. 235.

(٢٣٤) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, pp. 167-169, para. 175.

(٢٣٥) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 477, para. 6 [71].

(٢٣٦) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, pp. 191-192, para. 27.

(٢٣٧) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 480, para. 12 [202].

إله...»[٢٣٨]؛ أي أن نيتشه ينكر الإله بحسب الأوصاف التي خلعت عليه لا بحسب مبدئه. وحتى إن أعلن أنه: «ما عاد ثمة إله»، فإنه قرن مفهوم «الإله» بخواتمه وبعواقبه: مفهوم «المذنب» و«المخلص» و«الإرادة الحرة» و«النظام الأخلاقي الكوني» بما هي أكاذيب[٢٣٩]. ثم إنه أنكر الإله بما هو وجود «ذات» تعلقت بها مفاهيم شأن «اليوم الآخر» و«الحساب» و«خلود النفس»، وذلك بما اتضح من أمرها أنها كانت أدوات ترهيب وتعذيب، وما أنكر الشأن المقدس أو الأمر الإلهي. فالاشتراكية الإلحادية، مثلاً، حافظت على المثال المسيحي (المساواة، الحرية، الإخاء)، ولئن نقلت فكرة «مجيء مملكة الإله» لتحققها على الأرض هنا والآن لدى الإنسانية، فإنها حافظت، في العمق، على الاعتقاد في المثال[٢٤٠]. فما الاشتراكية إذاً إلا تمويهات للمسيحية وانبثاقات لمثالها[٢٤١]، وما هي إلا يسوعية دنيوية شأنها أنها تحوّل الناس إلى أدوات من غير بغية منها[٢٤٢]، وما الديمقراطية إلا مسيحية أعيدت إلى الطبيعة[٢٤٣]. وبالجملة، إن الحلول الدنيوية؛ من اشتراكية وغيرها، إن هي إلا مسيحية معدلة موجهة نحو الهدف نفسه: الانتصار النهائي للحق والشفقة والعدالة. إنْ هي إلا مثال أخلاقي مسيحي (الغيرية، نكران الذات، نفي الإرادة)[٢٤٤].

وإن نموذج الفلاسفة الملحدين المحدثين ليجده نيتشه في شوبنهاور ـ هذا الذي أتى بعد «أفول الإيمان بالإله المسيحي» وبدوّ «الإلحاد العلمي»، محتجاً ضد عرقلة هيغل لحركة الإلحاد بادعائه ألوهية الوجود وبتوسل الحس التاريخي، منتفضاً ضده وضد ألاعيبه. لقد كان «أول ملحد معلن عن اسمه لا يساوم» بين الألمان. وقد شدّد على طابع الوجود غير الإلهي، فكان أن جسد بذلك «الإلحاد المطلق والنزيه». لكن موقفه هذا هو نفسه أثر من آثار الإيمان المسيحي، وذلك بحكم أنه انتهى إلى اتهام نفسه وإلى بيان أكذوبة الإيمان

(٢٣٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 64, para. 47.

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ٥١، الفقرة ٣٨.

(٢٤٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 277, para. 11 [226].

(٢٤١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 208, para. 433.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣، الفقرة ٤٤٣.

(٢٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٩، الفقرة ٤٣٤.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤ ـ ٦٥، الفقرة ١٤٠.

بالإله المسيحي. فالإلحاد عنده أثر للأخلاق المسيحية ولمبدأ «الصدق» وإعمال الضمير المسيحي. ولهذا فإن شوبنهاور ظل مسيحياً خُلُقاً، وذلك حتى إن رفض الإيمان بالإله لاهوتاً. وهو لم يصمد أبداً وجارحة عينه تبصر عالماً مجرداً من كل طابع إلهي وقد صار بليداً أعمى ومجنوناً وموضع نظر(٢٤٥). ولهذا يطلع المرء في تضاعيف فلسفة شوبنهاور على انبعاث تصور العالم الوسيط المسيحي، وذلك بالرغم من انهيار كل العقائد المسيحية. والأخطر من هذا، أن غلاف العلم الذي تغلفت به هذه الرؤية لم يفضِ إلا إلى «الحاجة الميتافيزيقية» التي طالما مال إليها قلبه. لقد خدم المسيحية والبوذية من حيث لا يعلم(٢٤٦). ثم إن إلحاده للإلحاد الذي أنكر الله ولم ينكر المثال. ولذلك أدان شوبنهاور الشأن الظاهر وبحث عن الشيء في ذاته، فلما ألفاه في الإرادة وجد هذه الإرادة مضادة للمثال، فوصفها بأنها الإرادة السيئة العمياء؛ أي بأنها الأمر الظاهر المدان(٢٤٧).

بيد أن نقد نيتشه للإلحاد لا يعني تقريظه للإيمان. ثم إنه عادة ما يعود لمدح الإلحاد بما هو نكران الإله المسيحي الذي يؤدي بالضرورة إلى نكران المفاهيم التي تحلقت به، وبخاصة منها مفهوم «الخطيئة». فانتصار الإلحاد انتصاراً نهائياً يعني تخليص البشرية من كل احساساتها بالدَّين اتجاه أصلها... إن الإلحاد لا ينفصل عن ضرب من البراءة المستعادة المستأنفة(٢٤٨)، لكن عمل الإلحاد يبقى عملاً ناقصاً إذا ما لم يقطع مع البعد التخليقي. وهذا ما لم يتحقق في الاشتراكية التي صنعت للعمال عالم آخرة مسيحي آخر وقد اكتسى لبوساً دينية، مدينة بذلك العالم القائم، وذلك شأنها شأن المسيحية تماماً، وإن اختلفت المساقات(٢٤٩).

لقد مات الدين ولكن شبحه ما زال يخيم على أوروبا. وذلك «لأن البشرية لا يمكنها أن تتعزى عن فقدها الآلهة وتسلو»(٢٥٠). ففي عالم عد عالم

---

(٢٤٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 260 sq, para. 357.

(٢٤٦) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 53, para. 26.

(٢٤٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 176-177, para. 10 [150].

(٢٤٨) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 102, para. 20.

(٢٤٩) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 150, para. 34.

(٢٥٠) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 466, para. 6 [31].

ما بعد المسيحية، فإن أولئك الذين تسموا بالمتحررين من ربقة الدين، إن تؤمل حالهم، ظهر أن ظاهرهم معاداة الدين والتهكم منه والزراية به، وباطنهم الحنين إلى المثال الديني النسكي والتشبث به: ظاهرهم الانفصال عن الكنيسة بحساسيتهم، وباطنهم الإيمان بالمثال النسكي[(٢٥١)]. ولذلك فإن نيتشه تهكم من الدنيوية بما هي دنيوية المثال؛ أي بما هي تحويل المثال المسيحي عن الآخرة إلى الدنيا، مع حفظ المثال نفسه[(٢٥٢)]. فوراء مفاهيم دنيوية؛ مثل «التقدم» و«الطبيعة» و«الكمال»، بله «الداروينية»، تختفي بقايا الافتراض والتأويل المسيحي الدينونيين[(٢٥٣)].

ولا يُفهمنّ من هذا، أن نيتشه هاجم الدنيوية لينتصر للدينونة، وإنما هو هاجم الدنيوية بالذات لأنها لم تتخلص من الدينونة؛ أي لأنها دنيوية للمثال الدينوني. لقد اتهم الدنيوية بالجبن والعجز عن السير أبعد السير، وذلك إلى حد القول: «هذه الحياة الحاضرة هي حياتك الأبدية» فأحبها واحفل بها فليس لك سواها وما لك عنها بديلاً[(٢٥٤)]. فله أيضاً دنيويته التي تدعو إلى قلب دينونة المسيحية التي تعطي الأهمية الأخيرة للحياة الأخرى؛ أي أنه سعى إلى قلب هذا المذهب بما هو مهمته الأساسية التي انتدب نفسه إليها[(٢٥٥)]. أكثر من هذا، إنه يدعو الديانات العدمية ـ من مسيحية وبوذية ـ إلى تسريع عملها الهدمي، لأن من شأن ذلك تمهيد العمل لإقامة قداسة جديدة. . . فلكي ينهي مع هذه الأعراق المنحطة، أعلن عن استعداده لإبداع ديانة أو ميتافيزيقا أشد صرامة وأشد عدمية، وذلك حتى يصير الإله أداة العدم بل العدم نفسه[(٢٥٦)]. وما كان ذاك إلا بغاية التمهيد للإنسان الأعلى بما هو إنسان الدنيوية الحقة؛ أي بما صار «الإنسان الأعلى» معنى الأرض: «قديماً كان التجديف ضد الإله أقذع صنوف التجديف، واليوم بعد أن مات الإله ومات مجدفوه بموته، فإن

---

(٢٥١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 66, para. 143.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٥، الفقرة ٢٤٣.

(٢٥٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, p. 112, para. 10 [7].

(٢٥٤) Nietzsche: *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 380, para. 11 [183], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 386, para. 386.

(٢٥٥) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 382, para. 11 [187].

(٢٥٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 219, para. 34 [204].

التجديف ضد الأرض صار هو الأمر الأفظع»(٢٥٧). لقد صارت الدنيوية تعني الإخلاص للأرض؛ أي أنها صارت هي طلب الأرض ملكوتاً للإنسان؛ أي التمكين له في الأرض، وإعطاء معنى إنساني لها، وجعلها محل استشفائه: «لقد ماتت كل الآلهة، ونحن نريد الآن أن يحيا الإنسان الأعلى». وفي «موت الإله حياة الإنسان الأعلى»(٢٥٨).

«لقد تجلّى بهاء الإنسان الأعلى لعينيّ في هذا الخيال الطارق؛ فما لي وللآلهة بعد!»(٢٥٩). تلك مقدمة القداسة الجديدة. وهي قداسة متعلقة بالأرض، لا مشرئبة إلى السماء، موضوعها الإنسان بما هو إرادة قوة وإقبال على الحياة، لا إله الضعفاء الجاحد للحياة المقبل على العدم. أما بعد، فإن «طراز الإله (يتحدد) بحسب العقل الذي أبدعه»(٢٦٠)؛ إن كان ضعيفاً شاحباً، كإله المسيحية، فإنه نمّ عن إنسان أنكر الحياة بتوسل أكذوبة «الآخرة»، صاحبه إله العدم وإرادة العدم. وإن كان قوياً، نمّ عن عقل مقبل على الحياة. ولما كان نيتشه أراد أن تكون العهود القادمة عهود قوة لا عهود وهن، فإنه أراد للإله أو قل: «المقدس الجديد»، أن يتسم بسمات القوة، لا أن يوسم بمياسم الضعف. أراد للدين الجديد ـ إن أمكن أن يكون ثمة دين بعد موت الدين ـ أن يكون مقصوراً لأويقات، لا موصولاً بكل الأزمنة؛ ديناً بلا إله ولا آخرة ولا جزاء ولا عقاب، ديناً بلا تعذيب ضمير أو شقواه، ديناً يقر بالأنا لا ينفيها بما هي الأمر الجميل، ديناً بلا عقيدة محبة القريب، ديناً بلا إدانة الجسد، وبإعلاء لكمال هوى الإنسان(٢٦١). وأراد نيتشه بالنسكية الجديدة ـ إن أمكن أن تقوم ثمة نسكية بعد موت المثال النسكي ـ أن تقوم ضد القداسة القديمة بما هي قداسة قامت على مراكمة أعراض جسد مفقر عصبي مدمّر بما لا يمكن به عافيته... أي أن قديم القداسة كان قداسة قديسين يعانون

---

(٢٥٧) «Prologue de Zarathoustra,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 22, para. 3.

(٢٥٨) «De la prodigue vertu,» dans: Ibid., p. 104, and

نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ١٠٦.

(٢٥٩) «Aux iles fortunées,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 113, and

نيتشه، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٦٠) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 31, para. 14 [16].

(٢٦١) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 638, para. 8 [94].

ويقاسون؛ بمعنى أنه كان قداسة متألهين قرنوا التأله بالصليب(٢٦٢). والحق أن كل الديانات، التي كانت توحي إلينا بها الطبيعة، لزم نقلها إلى تأمل الجسد لا إلى التعلق بالروح(٢٦٣). ولهذا تبدل مفهوم «القداسة» بحيث لزم أن لا تكون قداسة مقصودة لذاتها، بل مَعْبراً نحو غاية «الإنسان الأعلى». فصار المطلوب من هذه القداسة الجديدة أن تتحرر من النوازع العاطفية التي قامت عليها القيم التقليدية، وأن تملك شجاعة اعتبار ما وراء الخير والشر، فتتحمل بذلك المصائب والأمور البئيسة وتفعّلها، وأن تتعلم كيف تحتقر ما تتجاوزه، وذلك مع حفظ المسافة بينها وبينه، وألا تراعي الذوق القطيعي السائد لدى مدّعي الفضيلة، وأن تتبدى على غير ما هي، وأن تكون نسكية خفة ورشاقة ورقص... تلك هي ما يدعوه نيتشه: «نسكية الأقوياء أو الأكابر». وهو يعارض بها نسكية الوهناء أو الأصاغر أو الأراذل(٢٦٤).

وأما مقدس ما بعد الحداثة فإنه يتسم بسمات ثلاث: فهو، من جهة أولى، مقدس تعددي وثني. وهو، من جهة ثانية، مقدس طفولي برائي. وهو، من جهة ثالثة، مقدس فني. فمن جهة أولى، إن غياب الألوهية في الزمن الحديث يجب ألّا يعني الندم، وإنما يلزم أن يفيد، بالضد من ذلك، الفرحة التي تغمر الإنسان بتعدد فردياته على طريقة اليونان التنافسية في التعدد(٢٦٥). وكم مدح نيتشه تعدد اليونان وتعدد آلهتهم. ذاك ما أسماه «وثنية العقيدة» أو «الإيمان الوثني»، ومداره على أن يشعر المرء بأنه مجبر على تصور كائنات تعلو على الإنسان، ولكنه مطالب بأن يضعها عن الخير والشر بمعزل، وأن يجعل علوّها وسمّوها أمراً عن الأخلاق بمنأى؛ أي أن يؤمن بآلهة الأولمب لا بالإله المصلوب(٢٦٦). ويعتبر طراز الانسان الديني الوثني شكلاً من أشكال الإقرار بالحياة وتأكيدها؛ أي أنه مدح الحياة وتأليهها بروح من شأنها أن تفدي تناقضات الحياة وأن تعفو عن التباساتها(٢٦٧). يقول نيتشه:

---

(٢٦٢) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 70, para. 51.

(٢٦٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 392, para. 403.

(٢٦٤) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, pp. 228-229, para. 15 [117].

(٢٦٥) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 521, para. 6 [268].

(٢٦٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 393, para. 406.

(٢٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٢، الفقرة ٤٦٤.

الوثنيون هم أولئك الذين يقولون: «نعم» للحياة، والذين يعني بالنسبة إليهم لفظ «الإله» قول: «نعم» كبرى لكل الأشياء؛ أي الإقبال عليها مهما كانت فظيعة قاسية(٢٦٨). ويتحدث نيتشه عن «طفولية الإله» بما هي تقوم على «اللعب» و«الأمر غير المجدي»، وتنضح قوة وبراءة وبساطة - وفي ذلك طابعها الطفولي البيّن(٢٦٩). ولطالما تحدث عن «الإله الفنان»، وعن تصوره للوجود بما هو أثر لهذا الحلم، أو قل: بما هو حلم فني له(٢٧٠). أكثر من هذا، لئن تخلى نيتشه عن فكرة «الإله»، فإنه ما تخلى عن فكرة «الفن». فلطالما ردد أن العالم، بألوانه وأشكاله، إنما هو إنشاء فني لنا. تلك هي «جمالية البشر» بما هم مبدعو العالم. إن كنه العالم كنه جمالي، والإنسان هو منشؤه(٢٧١). أوَليس «من شأن الفن أن يرفع رأسه عالياً عندما تفقد الديانات مجالها»(٢٧٢)؟ ولا أدل على جمالية المقدس الجديد هذا من توسل نيتشه إلى أحد أرقى الفنون - الرقص - للترجمة عن الشأن الإلهي. لقد قال زرادشت: «إني لن أؤمن إلا بإله يعرف كيف يرقص»، ولربما لذلك تكون «الأرجل الخفيفة جزءاً من صفات الألوهة». ولا يريد نيتشه ذاك الإله الذي يرزح بكلكله على الكون مؤثماً له مالئاً بالذنوب والخطايا، وإنما يريد إلهاً على طريقة الأبيقوريين: شديد الخفة، عديم الثقافة، غير عابئ بعالم البشر، متوار وراء الخير والشر، نظراته غير منخرطة في عالم البشر كما قال غوته، يكفّ بنفسه ويبرؤها من التورط في قضايا عالم البشر والخوض في شؤونهم(٢٧٣). أوَليس «ما من أمر طيب إلا وهو خفيف، وكل شأن إلهي يمشي على قدم خفيفة رشيقة»(٢٧٤)؟ وإن هذا الإله لأشبه ما يكون بالإله المتأمل، على طريقة هرقليطس، لعالم هو مثل لعبة الطفل. ولذلك فإنه لا غرابة أن يدعو نيتشه إلى التأله، فيؤله ما ضادّ ألوهية المسيحية. فهو يرفض التأله على الطريقة

(٢٦٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 76, para. 55.

(٢٦٩) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 457, para. 592.

(٢٧٠) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 416, para.11 [285].

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٤٤٨، الفقرة ١٢ [٢٩].

(٢٧٢) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 158, para. 150.

(٢٧٣) Nietzsche: *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 273, para. 17 [4], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 454, para. 580.

(٢٧٤) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, p. 16.

المسيحية: «لا نريد أن نصنع منا إلهاً، لسنا منجذبين إلى مثل الشعوب القديمة»(٢٧٥). ومع ذلك فإنه لا يفتأ نيتشه يؤله ويؤله. فهو يؤله الإنسان الأعلى، ويؤله الجسد، ويؤله القوة، ويؤله الصيرورة، ويؤله الإرادة... وقد تحدث، بدءاً، عن «البشر الآلهة»(٢٧٦).

لقد نزع الإنسان، بما هو كائن مقوم، عن نفسه كل إبداعاته، بما هي زينته وأحسن ما يتمدح به، ونسبها إلى الإله، أو هو أسقطها على العالم وترك نفسه فقيراً معدماً بئيساً مرمّلاً ـ وتلك مرحلة استلابه واغترابه. لكن، آن الأوان لكي يعيد تلك الكنوز العظيمة الثمينة إلى نفسه(٢٧٧)، فلا ينكرها على ذاته. فعلى الإنسان الآن أن يكون، مثل الإله القديم، عادلاً في نظرته للأشياء مفضالاً سخياً، وأن يعيد ويجدد خلقها، وذلك مثلما كان خلقها بدءاً(٢٧٨). إن على سادة الأرض أن يحلوا محل الإله القديم، وأن يسودوا على أغيارهم، وأن يبينوا عن قدسيتهم الجديدة بما هي خالفت عبادة المحدثين للسعادة والرفاهية(٢٧٩). وبتأله الإنسان تتأله إرادته. وهذا ما لم يقدر شوبنهاور على فعله؛ إذ فسر «الشيء في ذاته» الكانطي على أنه الإرادة، لكن لما ألفى أن الشيء في ذاته أمر، بالافتراض، طيب وسعيد وحق، ووجد أن الإرادة سيئة وبليدة ومدانة، فإنه ما اقتدر أبداً على تأليهها وما تجرأ، وإنما ظل سجين الخلق المسيحي الذي يأبى للشيطان التأله. فكان أن أدان الإرادة، وما فهم أن ثمة طرقاً عدة للتأله(٢٨٠). وبتأله الإنسان الأعلى يتأله الجسد، بكل فيض القوة الذي يشهد عليه، بحيث لا تعود الألوهية ـ ألوهية القديسين القدامى ـ مقصورة على الروح، ومن ثمة فاصلة للإنسان بين جسد ظلي هامشي شبحي مريض وروح سليمة. وبهذا يشعر الإنسان بأكمله أنه صار «صورة مؤلهة»(٢٨١).

---

(٢٧٥) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 521, para. 6 [268].

(٢٧٦) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 455, para. 582.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥، الفقرة ٩، و Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 449, para. 12 [34].

(٢٧٨) Nietzsche, *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, p. 459, para. 12 [82].

(٢٧٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 354, para. 39 [3].

(٢٨٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 127, para. 325.

(٢٨١) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 419-420, para. 41 [6].

وبتأله الإنسان تتأله القوة أيضاً. ذلك أنه كيفما تكون إرادة القوة يكون الإله: إن وهناً، على شاكلة الإله المسيحي، فوهن يدعو إلى سكينة الروح، وإلى إشاعة المحبة بين البشر، وإلى الشفقة والرحمة، وحيث ما أفلت إرادة القوة، ظهرت ألوهية الانحطاط، وذلك بحيث صار الإله المسيحي مجسداً لأعلى درجات الانحطاط[٢٨٢]. والضد بالضد، لقد ولى عهد تأليه الوهن، وجاء زمن تأليه القوة؛ أي أنه آن أوان اعتبار الإله بما هو «أعلى لحظة تراكم للقوة»، لا بما هو «أعلى لحظة تراكم للقيمة». فالوجود، بهذا المعنى، صار لحظات تعاقب ـ عود أبدي ـ تأليه وافقت بلوغ الكون أعلى قوة، ولحظات فقد تأليه وافقت أدنى قوة[٢٨٣]. وإن الإمكان الوحيد للحفاظ على فكرة «الإله»، في زمن ما بعد الحداثة، هي اعتباره، لا قوة فاعلة، وإنما حالة قصوى للقوة؛ أي مرحلة أعلى أوج تدركه القوة، ونقطة عليا في تطور إرادة القوة بدءاً منها يفسر التطور اللاحق لها والسابق الذي قاد إليها[٢٨٤]. بهذا يتم تخليص الإله من القوسين اللذين وضعته بينهما ديانة الضعف (الخير والشر) ليصير الإله هو القوة القصوى[٢٨٥]. ولئن تم تأليه القوة، وكانت القوة دائمة الصيرورة واقتصادها الكوني يحكم بلحظات نزولها ولحظات علوها، فإنه لزم أيضاً التخلص من تدنيس الصيرورة أو تأثيمها؛ نعني أنه لزمت ضرورة العمل، بالضد من ذلك، على تقديس الصيرورة وتأليهها بما هي البراءة نفسها الممتنعة عن كل تقدير أخلاقي[٢٨٦]. لقد ذهب نيتشه سنة ١٨٧٦ ـ ١٨٧٧ إلى حد أن يغفر للمؤرخين، على طريقة هيغل، ويلتمس لهم الأعذار عن تأليه الصيرورة، وذلك بما هم تبنوا منظوراً ميتافيزيقياً يعلو على التاريخ وينظر إليه نظرة المنارة إلى البحر، وإلى حد تفهم فكرة «الإله في صيرورة»[٢٨٧]. ولطالما ذهب الحديث بنيتشه عن براءة الصيرورة وطفولتها الحد الذي تصير فيه مقدسة بالمعنى الجديد للقداسة؛ طفلة بريئة لاهية وحقيقة متوارية. . . ذاك تأليه الوجود عنده. ولئن كان

(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٧١-٢٧٢، الفقرة ١٧ [٤].

(٢٨٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*, pp. 21-22, para. 9 [8].

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢، الفقرة ١٠ [١٣٨]، و Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, p. 334, para. 317.

(٢٨٥) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, pp. 463-464, para. 625.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢، الفقرة ٦ أ.

(٢٨٧) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 1, p. 219, para. 238.

الإنسان المسيحي قد اعتبر الوجود معبراً إلى القداسة، فإن الديونيسيوسية تعتبر الوجود نفسه في أمره مقدساً. إن الإنسان التراجيدي من القوة بمكان بحيث يقدر على «تقديس الوجود» بكل مآسيه، بينما الشخص المسيحي ينكر حتى أشد المصائر سعادة على الأرض. إنه فقير ضعيف معدم، وذلك لدرجة أنه يشكو من الحياة. أما ديونيسيوس فوعدَ بالحياة(٢٨٨). ثم إن الظاهر، بما هو أكذوبتنا التي ابتدعناها، مقدس. إنما الكذب هو الأمر الإلهي، لا الحقيقة المزعومة(٢٨٩).

والحال أنه لو نحن ساءلنا هذا «المقدس الجديد» وتأملنا ملامحه، لأنبأنا بأصوله. وأصوله وُجدت لدى اليونانيين. فما نأمله في المستقبل الآتي، إنما هو وُجد في الزمن الماضي، وذلك لألفي سنة خلت(٢٩٠). وإن اليونانيين «ما زالوا يشعون كالنجوم لآلاف السنين من بعد أن أفلوا»(٢٩١). لقد تبدى لنا أن هذا المقدس يمتح من تقليد تاريخي عريق ـ هو التقليد الإغريقي. وكأن نيتشه بهذا يدعو إلى السلو عن الحداثة والحنين إلى القدامة، ما يطرح مسألة الصلة بين التوجه نحو «ما بعد الحداثة» والعودة إلى «القدامة».

رابعاً: أهي عودة إلى القدامة؟

الحق أن لهذه «العودة» جنيالوجيا. لقد بدأ نيتشه ما أسماه، ولما يبلغ الخامسة والعشرين بعد، «الشغف بالقدامة»(٢٩٢)، وقد ذكر أن ثمة تقليدين لهذا الشغف: تقليد يجد متعته الجمالية الكاملة في أشكال الحياة اليونانية القديمة ـ وهو تقليد كاسح ـ وتقليد آخر، وإن أُعجِب باليونان، فإنه رأى أن أفكار القدامة ما تم التفكير فيها بعد إلى حدها الأقصى، ولا تم استكناه كنهها ـ وهو أقل حضوراً من متقدمه ـ وأضاف نيتشه الشاب حاكياً عن نفسه: «أما بالنسبة إليّ، فإنه ليس لدي أدنى حق في أن أنضم إلى هذا التقليد أو

(٢٨٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 413, para. 464.

(٢٨٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٠، الفقرة ٦٢٨.

(٢٩٠) «La Drame musical grec, 18 janvier 1870,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 210.

(٢٩١) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 349, para. 529

(٢٩٢) Friedrich Nietzsche, *Ecrits autobiographiques: 1856-1869*, trad. et notes par Marc Crépon, épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1994), p. 169.

ذاك»[٢٩٣]. والحال أن الناظر في مسار نيتشه لا محالة يلاحظ تأرجحه بين التقليدين: فمن جهة أولى، يجد القارئ في تصريحات نيتشه عن ريادة اليونان وإشعاعهم ونبوغهم الشيء الكثير، ومن جهة أخرى، يجده يبدي أنحاء من التحفظ على اليونان بين الفينة والأخرى.

ولئن كان التقليد الأول قد عبر عنه الشعار «العودة إلى الإغريق»، أو «طلب الأنس بجوار الإغريق»[٢٩٤]، فإن ثمة التقليد الثاني يلخصه الإفضاء: «لا نريد العودة إلى أي ماضٍ كائناً ما كان»[٢٩٥]، والإسرار: «أيها الأصدقاء! إن علينا أن نتجاوز حتى الإغريق»[٢٩٦]. وقد عبّر عنه الموقف القائل بمبدأ «تجاوز الإغريق»، والدعوة إلى «التحرر من كل المثل القديمة حتى من الإغريق»[٢٩٧]. وبين العودة والتحفظ عليها، يقع نقد مفهوم «الحنين إلى القدامة» الرومانسي، كما يقع نقد نيتشه لبعض أوجه القدامة. وهو نقد قام على المبدأ: «لقد ولّى عهد [الحياة] الهيلينية إلى الأبد»[٢٩٨].

أولاً؛ لماذا العودة بدءاً؟ لأن الحضارة اليونانية القديمة هي الحضارة الوحيدة التي استطاعت، من جهة أولى، أن تنفذ إلى عمق الوجود، فتعرّي وجهه بما هو وجه «ألم أبدي وتناقض دائم» - وفي ذلك وجهها التشاؤمي. لكن دونما أن تدعو إلى الاستسلام واليأس والتشاؤم المريض، وإنما أن تواجهه بالفن والوهم والخلق[٢٩٩]. أكثر من هذا، لم يكن التعارض بين واقع المأساة ووهم الفن تعارضاً بيّناً - بين ما كان يسميه نيتشه الشاب «الظاهر» و«الوجود» - لم يكن مدركاً على نحو أخلاقي. لقد أتقن اليونانيون الدور الذي لعبوه في التعمية على مأساة الوجود الإتقان غايته[٣٠٠]. وتلك هي الحكمة الديونيسيوسية التي تعلمها نيتشه من الإغريق، والتي أفادت أنه

---

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٢٩٤) Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, bibliothèque médiations; 128 (Paris: Denoël; Gonthier, 1979), appendice, p. 192, para. 2.

(٢٩٥) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 285, para. 377, note 3 and p. 380.

(٢٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٢، الفقرة ٣٤٠.

(٢٩٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 322, para. 165.

(٢٩٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٦، الفقرة ٤١٨.

(٢٩٩) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 35-36, para. 4.

(٣٠٠) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, p. 263, para. 306.

«لا وجود لسطح أو ظاهر جميل من غير عمق مريع»[٣٠١]، والتي ظلت تشكل بالنسبة إليه، وطيلة مساره، المثال الأوحد. وإن ديونيسيوس هنا لهو القاضي الذي يلزم على كل مثال حضاري أن يحتكم إليه. وأغلب المثل الحضارية التي وقفت أمام محكمته؛ من بوذية ومسيحية، فشلت ـ اللهم باستثناء خمس أو ست مراحل حضارية تبين أنها تبنت، كل حسب تصورها، المثال الإغريقي.

ثانياً؛ لأن اليونان جعلوا من حياة الظاهر هذه حياتهم الحقيقية. لقد كان اليونانيون يتقنون فن العيش، ويتعلقون بشجاعة بالسطح والقشرة، ويعبدون الشأن الظاهر، ويؤمنون بالأشكال والأصوات والكلمات وبكل «أولمب الظاهر». أَلَا كم كان هؤلاء اليونانيون سطحيين من شدة عمقهم، كم كانوا فنانين[٣٠٢]! ولذلك فإنهم ما عرفوا قط ما عرفه اليهود والمسيحيون من فصل بين عالمين وبين الروح والجسد والعقل والنازع، وما اهتموا بالروح وأبهوا لها كما فعل القساوسة، وإنما كل عنايتهم انصرفت إلى الجسد هذبوه وشذبوه، وبذلك شكلوا «أول حدث ثقافي في التاريخ»[٣٠٣]. وإن «الشعب الإغريقي لهو، لحد الآن، الذي قاد الإنسان إلى أبعد غور ممكن»[٣٠٤]، وإنهم لـ «أعلى طراز للبشرية»[٣٠٥]. ذاك حكم نيتشه الذي أجال النظر في حضارات كل الشعوب فلم يجد لليونانيين نظيراً. فقد عملوا على أمرين: تغيير الوجود، والإقبال عليه. وهما أمران قصيّان لم تبلغ البشرية مبلغهما في كل عهودها، وكل ما أتى بعدهم، بالنظر إليهم، معوز ضئيل ضعيف. يكفي النطق باسم ديونيسيوس أمام أكبر أسماء الحداثة ـ رفائيل (١٤٨٣ ـ ١٥٢٠)، وشكسبير (١٥٦٤ ـ ١٦١٦)، وغوته (١٧٤٩ ـ ١٧٣٢)، وبيتهوفن (١٧٧٠ ـ ١٨٢٨) ـ حتى يبين عن تفوق أولئك على هؤلاء[٣٠٦]. لقد ذهب اليونانيون بالإنسان إلى الحد الذي فاقنا وتجاوزنا بما لا يتناهى[٣٠٧].

---

(٣٠١) «Projet de préface à Richard Wagner,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie,* p. 254.

(٣٠٢) Nietzsche, *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*, pp. 144-145, para. 2.

(٣٠٣) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 167, para. 47.

(٣٠٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 19, para. 16.

(٣٠٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٧، الفقرة ١٦.

(٣٠٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 420, para. 41 [7].

(٣٠٧) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 392, para. 402.

ثالثاً؛ لما اليونان كانوا كذلك، فإنهم أقبلوا على الحياة بملئها؛ نعني أنهم أقبلوا على المظهر وعلى المنظر الجميل، وقد شهدوا على أنهم بهم تحققت أعلى طرازات البشرية المليئة بالحياة المكتملة(٣٠٨). فكانت حياتهم بذلك ترجمة لإرادة القوة، وشهدت على براءة المنافسة والصراع والتدافع وتوسل الألعاب.

ولهذه الأسباب مجتمعة، تطالعنا العبارات المقرظة للمثال الحضاري الإغريقي؛ وذلك من التصريح: «ما نأمله في المستقبل الآتي وُجد في الزمن الماضي لألفي سنة خلت»؛ المبني عنده على مقدمة مفادها أنه يمقت البحث عن غاية البشرية في مستقبل البشرية ـ فيما يترجم عن مفهوم «التقدم» ـ وأن غايتها الحقيقية كامنة في «قممها، وفي فردياتها العظيمة، وفي قديسيها وفنانيها»(٣٠٩). ومن التصريح: «علينا أن نعض بنواجذنا على اليونان. أولئك الرواد المشعّون المضيئون»(٣١٠)، إلى قوله: «مثل قيمة الحضارة الإغريقية لدينا كمثل قيمة القديسين عند الكاثوليك»(٣١١). ومن قوله: «إن العالم الإغريقي هو إمكان الحياة الأوحد والأعمق»(٣١٢)، أو قوله: «لقد تعرفت في الحياة الإغريقية على نمط الحياة الوحيد»(٣١٣)، أو قوله: «إني أعتبر الحياة الإغريقية الحياة الوحيدة الممكنة»(٣١٤)، أو قوله: «[الحضارة] الهيلينية هي الشكل الوحيد الذي يمكن أن نحيا وفقه. [إنها استتار] الأمر الفظيع خلف قناع الشأن الجميل»(٣١٥)، إلى قوله: «إن الإغريق

(٣٠٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, p. 122, para. 2 [111].

(٣٠٩) «Projet de préface à Richard Wagner,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 256.

(٣١٠) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 154, para. 23.

(٣١١) «Notes pour le drame musical grec et Socrate et la tragédie,» dans: Ibid., p. 226, para. 24; Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 166, para. 1 [29], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 393, para. 409.

(٣١٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 373, para. 9 [36], et «Plan et fragment d'une rédaction ultérieure, musique et tragédie, printemps 1871,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 274.

(٣١٣) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 373, para. 9 [34].

(٣١٤) «Plan et fragment d'une rédaction ultérieure, musique et tragédie, printemps 1871,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 273.

(٣١٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 215, para. 3 [74].

هم الأسلاف القدوة لكل الشعوب المتحضرة في مستأنف الزمان»[٣١٦]. ذاك هو سر دعواه التي طالما رددها أيام شبابه ووقف مشروعه عليها: «نهضة ألمانية بالعالم الإغريقي»[٣١٧]، أو«الانبعاث المقبل للقدامة»، و«القرب من عودة الروح الإغريقية»[٣١٨].

وقد لاحظ نيتشه أن الحضارة الحديثة بلغت من الضعف القدر الذي صارت معه في حاجة إلى «دافع حنيني» نحو قوة تحييها، وأن تاريخ تطور الثقافة الغربية، منذ اليونان، قصير جداً، وأن عهود المسيحية لم تكن بشيء، ولا أفلحت في أن تقبر الحنين إلى اليونان، وأنه ببدء ضمورها عادت الأهمية إلى الثقافة الهيلينية تولي وتوكل[٣١٩].

غير أن نيتشه ألحّ على ألا يتم الخلط بين دعوته إلى التمثل بالحضارة اليونانية العتيقة وتمثل غيره لهذه الحضارة التمثل الذي هو إما إماتة للحضارة اليونانية بتوسل الروح التاريخية، أو هو ضرب من الحنين الرومانسي. فلكلٍ حضارته الإغريقية: للأساتذة الجامعيين وللمؤرخين حضارتهم المخصوصة، وللرومانسيين حضارتهم الموهومة. فمنذ كتاباته الأولى [١٨٧٢] وقف نيتشه ضد تعامل الجامعة الألمانية، المشبعة بالروح النقدية التاريخية، مع القدامة، ذاك التعامل الذي ذهب إلى حد «إنكار المثال الإغريقي»، وقد أعمل فيه مشرحة النقد التاريخي الرهيبة[٣٢٠]. فهؤلاء الباحثون خدموا العلم التاريخي المتيبس، لا الحياة النضرة. ثم إنهم بإعمالهم المنهج الفيلولوجي إنما أدوا إلى «تفتيت القدامة»، أو هم سطّحوا القدامة لما اختزلوها إلى نزعة حسية بسيطة، مادحين الشفافية والوضوح اللذين تمثّلا في فن الإغريق، متناسين أن وراء السطح عمقاً لا قرار له؛ مثلهم في ذلك كمثل من ينظر إلى ماء بحيرة عكر أضاءته الشمس، فيتوهم أن القرار قريب، وبأن بمكنته أن يمسه بأصبعه،

---

(٣١٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 169, para. 10.

(٣١٧) «Plan et fragment d'une rédaction ultérieure, musique et tragédie, printemps 1871,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 274.

(٣١٨) Nietzsche, *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*, p. 143, para. 4.

(٣١٩) Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, tome 4: *Richard Wagner à* Bayreuth, p. 113, para. 4.

(٣٢٠) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 135-136, para. 20.

وما هو بقريب وإنما خيل له. أو لعله كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، فإن فتش ما وجد بشيء. كان عمل هؤلاء، على التحقيق، عمل تعمية لا عمل تجلية. فهم ادعوا تملك القدامة وما تملكوها[٣٢١]. ولذلك فإنه لا غرابة أن يقول نيتشه: «إن روح الثقافة الألمانية الحديثة معادية للروح الإغريقية جاهلة بدور الفن فيها»؛ ومن ثمة فإن «العالم الإغريقي عالم مجهول لنا غير معلوم»[٣٢٢]، أو يقول: «ما فهمنا العالم الإغريقي بعد»[٣٢٣]، أو يقول: «ما وجدت لحد الآن ثقافة كلاسيكية مستندة إلى رواد القدامة»[٣٢٤]. وبالجملة، إنما عمل الأكاديميين إن حقق وجد أنه كان الإشراف على نبش القبور وإخراج الجثث البالية[٣٢٥]. ومهما تصرفت الأحوال، فإن نيتشه لم يزدد إلا اقتناعاً بأن كنه العالم الإغريقي، الذي صار يتبدى للنظار بسيطاً ومعلوماً ومعروفاً، إنما شأنه أن يبقى عصيّ الملتمس وعر الإدراك لا ينكشف منه للباحثين الذين يستخفونه إلا السطح[٣٢٦]. ولئن أقر بجهود غوته وشيلر في الاقتراب من روح المدرسة الإغريقية، فإنه، من جهة أخرى، شدّد على إخفاقهم في «كسر الباب السحري الذي يقود إلى داخل الجبل السحري الإغريقي؛ وذلك بالرغم من جهودهم الشجاعة»[٣٢٧]. أكثر من هذا، عمل نيتشه في الفترة نفسها على مهاجمتهم؛ نعني مهاجمة ما أسماه «النزعة الهيلينية الجديدة»، مثلما تجسدت في عصر النهضة وعند غوته وهيغل، ومهاجمة الادّعاء المسيحي والجرماني بتجاوز الهيلينيين. أنى كان لهم ذلك، وهم جهلوا عصر هرقليطس؛ العصر الوحيد الذي أقر نيتشه بخلوده ـ «كل الأنساق الفلسفية تم تجاوزها، أما اليونان فإنهم يشعّون ببريق أكبر من أي وقت مضى، ولا سيما الإغريق المتقدمون على سقراط»[٣٢٨] ـ فأنى لهؤلاء بالحكم على اليونانيين الأوائل

(٣٢١) «Projet de préface à Richard Wagner,» dans: Ibid., p. 254.

(٣٢٢) «Plan et fragment d'une rédaction ultérieure, musique et tragédie, printemps 1871,» p. 272.

(٣٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٣٢٤) Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* (troisième conférence), p. 119.

(٣٢٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 421, para. 41 [7].

(٣٢٦) Nietzsche, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux: Fragments posthumes, 1879-1881*, pp. 199-200, para. 195.

(٣٢٧) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 135-136, para. 20.

(٣٢٨) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 182, para. 26 [43].

وهم انشغلوا بالهيلينية الرومانية والكونية؛ أي بالحضارة الإسكندرية المتأخرة التي ناصبها العداء(٣٢٩)؟

ولا غرابة أن يكون هؤلاء وأولئك أشكالاً: فكل نظير مع شكله وكل يساكن سواه. ثمة بين حضارة الإسكندريين وحضارة والمحدثين وشائج قربى: فرط حاجة إلى المعرفة، وفرط إقبال على الدينونة، وفقد الجذور الميثولوجية، وفرط إقبال على الحاضر، واعتبار كل أمر بمنظور الحاضر الواقع. وهي أعراض متماثلة أفادت خواء قلب هذه الثقافة وتلك، وغياب أسطورتها المؤسسة(٣٣٠). ولئن كانت نظرة هؤلاء وأولئك توحي ببومة منيرفا التي لا تنطلق إلا عندما يرخي الليل سدوله، فإن نيتشه يدعو الألماني التائه، الذي يبحث بعينه عن قائد يعيده إلى الوطن الذي طالما افتقده، والذي يجهل عنه كل شيء، اللهم إلا المدخل والسبيل، أن يستمع إلى النداء المرخم والجذاب للطائر الديونيسوسي الواقف على رأسه الذي شأنه أن يهديه سواء السبيل(٣٣١). والفارق أن الحضارة التي اهتم بها أهل زمنه لم تكن حضارة الإغريق الأوائل، وإنما كانت المنزع الهيليني المتأخر المنحط؛ نعني الهيلينية الوهنة الممهدة لوهن المسيحية والرومانسية. وإن الفارق، عنده، بين ما أسماه «اليونان القديمة» و«اليونان المستحدثة»، من جهة الرؤية الفلسفية، أن الأولى تعلقت بالفن وأن الثانية نبذته، وأن تلك لم تنكر حياة الأسطورة وأن الثانية حاربتها، وأن السابقة لم تكن ذات توجه فرداني ولم تدّعِ السعي إلى السعادة ولا التنبيه على سبيلها، وأنها لم تنشد الفضيلة وإنما برهنت بحياتها على الحكمة(٣٣٢).

ثم إن دعوة نيتشه إلى العودة إلى الإغريق تميزت عن دعوتهم من حيث إن الأولى قامت على «المفهوم»، بينما دعوته قامت على «الحياة»: أن نحيا حياة الإغريق، لا أن ننظر إليهم بعين المفهوم(٣٣٣). وإن أكبر خطأ يمكن أن يرتكب في حق اليونان هو أن يحكم على حضارتهم بدءاً من فلسفتهم، بينما

(٣٢٩) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*, tome 1: *La Naissance de la tragédie*, p. 215, para. 3 [74], et «Fragments divers, I,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 300.

(٣٣٠) Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, pp. 156-157, para. 23.

(٣٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٧، الفقرة ٢٣.

(٣٣٢) Nietzsche, *Le Livre du philosophe (1872-1875)*, pp. 225-226, para. 193.

(٣٣٣) «Fragments divers, I,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 305.

فلاسفتهم، ولا سيما مدرسة سقراط، كانوا أمارة انحطاطهم، بل كانوا أعداء المثال الإغريقي وأعداء الذوق النبيل القديم (النازع التصارعي، المدينة، قيمة العرق، سلطة التقليد)(٣٣٤). فلا يمكن الحكم على اليونان من خلال فلاسفتهم، أو من خلال الحكمة الخلقية للمدارس الفلسفية؛ وذلك لأن الفلاسفة هم انحطاط اليونان، وهم رد الفعل ضد الذوق الكلاسيكي والمثال الأرستقراطي(٣٣٥). ولقد تبدت رومانسية الفلاسفة الألمان المحدثين، لايبنتز وكانط وهيغل وشوبنهاور، في حنينهم، وذلك بما هو التوق إلى الماضي في أبهى صوره. وإن ذلك نمّ عن عدم رضا عن الحاضر، وعن توق إلى النظر إلى الوراء؛ أي إلى عالم يجد فيه المرء نفسه، بحيث يحلم بالعثور على الوطن: عالم الإغريق. لكن العبارات إلى هذا العالم مقطوعة، سوى السلاليم الوحيدة الممدودة: المفاهيم. وكم تحمل المفاهيم من غبار السنين! ففيها واسطة آباء الكنيسة. هذا مع سابق العلم أن المسيحية شكل من أشكال القدامة آفل كان من شأنه أنه غطى على القدامة بالصيغ الجافة وأحكام القيمة المنحطة والتجريدات السكولائية(٣٣٦)، بينما الحضارة اليونانية، المتوارية خلف مائة قناع، والتي سماها نيتشه «الحقيقة الديونيسيوسية»، لم يكتشفها لا أصحاب المعارف الواسعة ولا الألمان المحدثون، بما فيهم الأديب غوته ومؤرخ الفن والآثار الألماني فنكلمان (١٧١٧ ـ ١٧٨٦) اللذان طالما امتدحهما. إذ بدا له أن العالم اليوناني مختف ألف اختفاء وألف اغتراب خلف اجتهادات الموسوعيين المحدثين. هذا مع سابق العلم أنه لا يولّد الشبيه إلا الشبيه، ولا يقتدر على المثيل إلا المثيل، ولا يكشف النظير إلا النظير(٣٣٧). ولذلك فإنه لا غرابة أن يتساءل نيتشه مستنكراً: «ما الذي يعلمه أبناء اليوم، الذين يتحدرون من أم غريبة مجهضة سقطة فاشلة مريضة، عن سعة السعادة اليونانية؟ وما الذي بإمكانهم أن يعلموه [من جلال قدر هذا الأمر] ويخبروه؟ وفضلاً عن هذا وذاك، من أين استمد عبيد «الأفكار الحديثة» هؤلاء حقهم في إحياء الاحتفالات الديونيسيوسية؟»(٣٣٨)؛ كما لا غرابة أن يقول هو: «أَلَا ما

---

(٣٣٤) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, p. 174, para. 3.

(٣٣٥) Nietzsche, *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*, p. 366, para. 24 [1].

(٣٣٦) Nietzsche: *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, pp. 417- 418, para. 41 [4], et *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 276, para. 16.

(٣٣٧) Nietzsche, *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, p. 152, para. 34 [4].

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٠، الفقرة ٤٠ [٦].

أجهلنا باليونان، وما أجهلنا بالمدخل السري الخفي إليهم الذي يظل عنا مستوراً محجوباً!»

أكثر من هذا، لم يكتف نيتشه بنقد الحنين الرومانسي للعودة إلى *القدامة - الشيء الذي كان يجعل من عودته، وإن كانت يقظة، عودة* رومانسية بدورها لا تنفك عن العودة التي نهضت بنقدها - وإنما بيّن حدود هذه العودة. وبيان هذه الحدود تأتّى له بالوقوف عند أوجه قصور الحضارة اليونانية. ولا يُظنَّ أن التنبه إلى أوجه هذا القصور قد تم في مرحلة متأخرة من حياة نيتشه، وأن ما سمي بمرحلته الرومانسية خلا من أي نقد. كلا إن جنيالوجية العودة إلى الإغريق قادها على التحقيق تياران: تيار الدعوة إلى العودة الذي أشرنا إليه سابقاً، وتيار التحفظ على العودة - وهو التيار الذي آل، عند نهاية التحليل، إلى التحفظ على الحضارة اليونانية. وأول أشكال هذا التحفظ ورد في مرحلة تأليف كتاب **الميلاد** (١٧٧١ - ١٧٧٢) نفسه - أكبر تجلة وتبجيل للحضارة اليونانية وتكريم - ففي مخطوطاته إقرار بأن الحضارة اليونانية أُجهضت بأثر من التأثير السقراطي الشيطاني وأداته الأدبية يوريبيدس اللذين قتلا المأساة... ولذلك فإنه «ما بلغ اليونانيون بالفن الدرجة العليا المرجوة»، وإن «المهمة صارت ملقاة الآن على عاتق الشعب الألماني»[٣٣٩]. ثم إنه يضع - سنة ١٨٨٢ - ١٨٨٤ - لائحة لأولئك الذين تحرر من أثرهم؛ فيضع إلى جانب اليونانيين شوبنهاور وفاغنر، بل يضعهم إلى جانب «العبقري» و«القديس» و«الميتافيزيقا»، معتبراً ضرورة تحرره من كل المثل القديمة، وذلك حتى إن اعترف بفضل الإغريق عليه[٣٤٠]. ولم يتردد نيتشه في الدعوة إلى «نقد اليونان». ذلك أن ما يفصلنا، إلى الأبد، عن الحضارة القديمة هو أن الدعائم التي قامت عليها صارت عندنا رثة بالية. وإن نقد اليونان هو في الآن نفسه نقد المسيحية، وذلك لأن دعامتهما واحدة؛ أي نهضتهما على الإيمان بالأرواح وبالعبادة وبالسحر الذي من شأنه أنه يحكم الطبيعة. فلا غرابة أن تكون النزعة الهيلينية قد ولت إلى الأبد ومعها المسيحية والأسس السابقة التي قام عليها المجتمع الألماني الحديث[٣٤١]،

(٣٣٩) «Fragments d'une première rédaction de la «Naissance de la tragédie»,» dans: Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, p. 265, para. 2.

(٣٤٠) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 322, para. 165.

(٣٤١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٥ - ٣٩٦، الفقرة ٤١٨.

مثلما لا غرابة أن يدعو نيتشه إلى ضرورة «نقد الثقافة اليونانية»(٣٤٢).

ما كان الأمر ليتعلق بحنين نيتشه إلى عهود الإغريق الخوالي. فلطالما انتقد نيتشه الحنين وأصحاب الحنين الذين يعكسون عدم الرضا عن الحاضر، وذلك بحكم أنهم رومانسيون، وأن الرومانسي هو من عبّر عن عدم رضاه عن ذاته، وذلك بإلقاء نظره بعيداً عن ذاته وعصره نحو الماضي. أوَما كان أحد شعارات زرادشت «لا للإفراط في الحنين»(٣٤٣)؟ ها هو يعنف «أولئك الذين يلتفتون دائماً إلى الوراء؛ إلى الأزمنة المظلمة»؛ وذلك من الناقه المتشافي «الذي يحن إلى وهمه، فيذهب في منتصف الليل ليطوف بقبر ربه»، والذي لا يرى زرادشت في دموع حنينه «إلا أثر المرض والجسم المريض»(٣٤٤)، إلى الإنسان الحاضر نفسه: «والحق أنني أسير بين الناس كأنني أمشي بين أنقاض وأعضاء مبتورة عن أجسادها. وذلك أفظع ما تقع عليه عيناي؛ فإنني أرى أشلاء مقطعة كأنها بقايا مجزرة هائلة. وإذا ما لجأت عيني إلى الماضي هاربة من الحاضر، فإنها لتُصدم بالمشهد نفسه. فهناك أيضاً أنقاض وأعضاء وأشلاء وحادثات مروعة، ولكني لا أرى أناساً... إن أشد ما يقع علي، أيها الصحاب، إنما هو الحاضر والماضي، وما كنت لأطيق الحياة لو لم أكن مستكشفاً ما لا بد من وقوعه في آتي الزمان، وما زرادشت إلا بصيرة تخترق الغيب، فهو رجل العزم وهو المبدع، هو المستقبل والمعبر المؤدي إلى المستقبل...»(٣٤٥). فنيتشه بهذا إنما يفضح الإرادة، أو بالأحرى ضعف الإرادة، المتخفية وراء الحنين إلى الماضي. فهي إرادة تسميم المستقبل، وذلك بالابتدار إلى القول: إن العظمة وجدت في الماضي ـ وذاك هو التاريخ التذكاري القائم على مبدأ: ليس في الإمكان أبدع مما كان، وما ترك القدماء للمتأخرين من أمر يبدعونه، وليس على القول: دع الموتى يدفنون موتاهم واتبعني(٣٤٦). هذا مع سابق العلم بأنه

(٣٤٢) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 135, para. 25 [405].

(٣٤٣) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 458, para. 595.

(٣٤٤) «De ceux des arriére-mondes,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 43, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٥٦.

(٣٤٥) «De la rédemption,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, pp. 176 - 177, and نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ١٦٦ (بتصرف).

(٣٤٦) Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874)*, p. 108, para. 2.

عندما يصير التاريخ يخدم الماضي، على حساب الحاضر، فاعلم أن شجرة الحياة آيلة إلى الموت[٣٤٧].

إنما اهتمام نيتشه انصبّ على المستقبل لا على الماضي: «من اكتشف الإنسان، لم يفته اكتشاف مستقبل الإنسانية، فكونوا لي، أيها الإخوة البحارة، الشجعان المجالدين، وهيا بنا إلى الأمام نشق عباب البحر مقتحمين أمواجه الطاحنة... ما يهمنا وما يدور بنا، أنا نشرع الشراع قاصدين لا أرض الآباء، وإنما وطن أبنائنا...»[٣٤٨]. ولذلك أنت تراه يعدّ حقب البعث والإحياء حقباً تاريخية رجعية تريد أن تعيد الحياة إلى طلل ثقافي واجتماعي سابق، وقد تفلح في بعث الموتى، لكن ذلك أمر قصير العمر ناتج عن التلذذ بذكرى مُلذة وبحنين مُحرق إلى كنوز مفقودة وباستلذاذ بعيش الماضي[٣٤٩]. ولهذا كنت تجده يهاجم المحافظين، ويعتبر أن مثلهم مثل حيوان السرطان يمشي إلى الوراء، وذلك بينما تلزم ضرورة استشراف المستقبل[٣٥٠]. فإذاً، لا يعد الأمر أمر «عودة إلى القدامة» بقدر ما هو «استعادة القدامة»، لا كما كانت وبما كانت عليه، بعيوبها ونواقصها، وإنما كما استعاد الرومان قدامة اليونان: استعادة أفضل وأعلى مما كان لدى اليونان، وذلك بالابتدار إلى محو غبار الحاضر الذي كان ومضى، وتحيينه وتقويته.. وذلك دونما لجوء إلى «الروح الحفرية»، بما هي مقدمة «الروح التاريخية» المميتة، وإنما بالاستناد إلى التاريخ الذي شأنه أن يحيي لا الذي يميت. على اعتبار أن ما هو ميت دميم، وأنه وحده ما هو حي جميل[٣٥١]. وذلك مثل أن نجعل النص القديم يستجيب لحاجاتنا ونتجاوب معه، نرقى إليه وننفذ حتى نجد أنفسنا فيه[٣٥٢].

يتساءل نيتشه: «ألا يحق لنا، نحن المتأخرين، أن نضع أرواحنا في

---

(٣٤٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢، الفقرة ٣.

(٣٤٨) «D'anciennes et de nouvelles tables,» dans: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 265, para. 28, and

نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص ٢٤٥ (بتصرف).

(٣٤٩) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 115-116, para. 178.

(٣٥٠) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*, pp. 161-162, para. 43.

(٣٥١) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 110, para. 83.

(٣٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٠، الفقرة ٢ وص ٣٥٢.

أعمال القدماء حتى نزرع فيها الحياة؟» ويجيب بأنه لو اقتدرت هذه الأعمال على أن تحيا، فما ذاك إلا بفضلنا. فوحده زرع دمنا فيها يسمح لها بأن تكلمنا. أما التأويل التاريخي الصرف لهذه الأعمال، فإنه لن يكون سوى شبح ينظر إلى أشباح. إن تشريف فناني الماضي العظام لهو إحياء أعمالهم، لا تحنيطها وتقديسها والحفاظ عليها الحفاظ على النص المقدس بلا تعديل أو تغيير أو تجديد(٣٥٣). ذاك هو معنى «الاستئثار بالقدماء»، أو «الاستفراد بالماضي». أَوَلم يقل نيتشه: «إننا نترك المقابر في أمان، ولكننا نستفرد بكل ما يبقى فيها حياً على الدوام»(٣٥٤)؟ وألم يقل: «إن من شأن حضارة تلهث وراء تقليد اليونانيين أنه لا يمكنها أن تبدع شيئاً... ذلك أنه لا يمكننا أن نفيد أمراً من اليونانيين إلا إن نحن صرنا خلّاقين مبدعين»(٣٥٥)؟ أكثر من هذا، لا يريد نيتشه، على التحقيق، استعادة القدامة، وإنما هو استعادة ديونيسيوس أراد؛ أي اكتشاف الأمر التراجيدي، أو بالأحرى إعادة اكتشافه. وعنده أنه حتى الإغريق أنفسهم ما فهموا الأمر التراجيدي، وذلك بسبب من نظرتهم الأخلاقية السطحية. فما كان الاستسلام هو ما تعلمنا إياه التراجيديا، لا ولا العدم ـ ذاك على التحقيق نفي للحكمة التراجيدية ـ إنما شأن الحكمة الديونيسيوسية أن تعلمنا الإقبال على الحياة(٣٥٦). يريد أن يكون إنسان المستقبل وريث نبالة الروح الماضية. لكنه النبل الملزم الذي عليه أن يكون الأنبل بين كل قدامى النبلاء؛ نعني أن يكون المولود الجديد لأرستقراطية جديدة ما كان لها مثيل في الزمن الذي مضى وولى، وأن يجعل ذلك جزءاً من روحه يستدمج فيها كل ماضي الإنسانية، ويملك شجاعة الإقرارَ بانتصاراتها وانكساراتها(٣٥٧). وذلك مصداقاً للمبدأ الأساس الذي بنى عليه تصوره للتاريخ: يلزم أن نجعل من معيار المستقبل، لا الماضي، ناموس فعلنا(٣٥٨). فما كان للإنسانية الحاضرة أن تبحث عن مثال في الماضي إلا لكونها قارنته بالحاضر، فكان أن هي وجدته عليّاً، وكان أن وجدت هذا

---

(٣٥٣) Nietzsche, *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*, vol. 2, pp. 85-86, para. 126.

(٣٥٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 209, para. 559.

(٣٥٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٥، الفقرة ٤١٧.

(٣٥٦) Nietzsche, *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*, p. 45, para. 25 [95].

(٣٥٧) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 228, para. 337.

(٣٥٨) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 279, para. 18.

دنيّاً. لكن، لما تبين الآن أن أمام الإنسانية مستقبل عظيم، فلم البحث عن مثال في الماضي[٣٥٩]؟

أولئك هم «فتيان المستقبل»[٣٦٠] وقد بدأ الزمان يجود بهم ـ هاهم أولئك الذين نمّت إلى جانبهم «شجرة المستقبل» حتى يستفيئوا بها ويستظلوا[٣٦١]. وإن غداً لناظره لقريب.

(٣٥٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤، الفقرة ١٣٣.

(٣٦٠) Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 285, para. 377.

(٣٦١) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 2, p. 127, para. 326.

المراجـع

١ ـ العربيـة

كتب

ابن سيده، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **المخصص**. بيروت: المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.]. ٥ ج.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر. ط ٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩.

الجرجاني، علي بن عبد العزيز. **الوساطة بين المتنبي وخصومه**. تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٦.

الجويني، أبو المعالي. **الشامل في أصول الدين**. وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

الشيخ، محمد. **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**.

نيتشه، فريدريك. **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**. تعريب سهيل القش؛ تقديم ميشال فوكو. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣.

ـــــ. **هكذا تكلم زرادشت**. ترجمة فليكس فارس. بيروت: دار القلم، [د. ت.].

٢ ـ الأجنبية

Books

Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 1985. (Collection folio essays; 8)

____. *L'Antéchrist: (Suivi de) Ecce homo*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery. [Paris]: Gallimard, 1990. (collection folio, essais; 137)

____. *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux suivi de Fragments posthumes (Début 1880 - Printemps 1881)*. Paris: Gallimard, 1970. (Oeuvres philosophiques complètes; t. 4)

____. *Le Cas Wagner: (Suivi de) Nietzsche contre Wagner*. Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean-Claude. Paris: Gallimard, 1980. (Hémery, idées; 428)

____. *Considérations inactuelles I et II*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch. [Paris]: Gallimard, 1990. (Oeuvres philosophiques completes; t. 2)

Tome 1: *David Strauss, l'apôtre et l'écrivain.*

Tome 2: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872 - hiver 1873-1874).*

____. *Considérations inactuelles III et IV*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. [Paris]: Gallimard, 1992. (Collection folio essais; 206)

Tome 3: *Schopenhauer éducateur.*

Tome 4: *Richard Wagner à Bayreuth.*

____. *Le Crépuscule des idoles; [Suivi de] le cas Wagner*. Traduit de l'allemand par Henri Albert; introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet. Paris: Flammarion, 1985. (G. F.; 421)

____. *Dernières letters*. Préf. de Jean-Michel Rey; trad. de l'allemand par Catherine Perret. Paris: Rivages, 1989. (Petite bibliothèque Rivages; 11)

____. *Ecrits autobiographiques: 1856-1869*. Trad. et notes par Marc Crépon. Paris: Presses universitaires de France, 1994. (Epiméthée)

____. *Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)*. Traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; [édité sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac]. Paris: Gallimard, 1977. (Oeuvres philosophiques complètes; t. 1)

Tome 1: *La Naissance de la tragédie.*

____. *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*. Traduits de l'alle-

mand par Michel Haar et Marc B. de Launay. [Paris]: Gallimard, 1982. (Oeuvres philosophiques complètes; t. 11)

____. *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*. Traduits de l'allemand par Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1979. (Oeuvres philosophiques complètes; t. 12)

____. *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*. Traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch. [Paris]: Gallimard, 1976. (Oeuvres philosophiques complètes; t. 13)

____. *Fragments posthumes (Début 1888- début janvier 1889)*. Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 1977. (Oeuvres philosophiques complètes; t. 14)

____. *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*. Textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduits de l'allemand par Jean Launay. Paris: Gallimard, 1982. (Oeuvres philosophiques complètes; t. 10)

____. *Le Gai savoir*. Trad. de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1991. (Collection folio essais; 17)

____. *Le Gai Savoir, suivi de Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*. Traduit de l'allemand edition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1976. (Oeuvres philosophiques completes; 5)

____. *La Généalogie de la morale*. Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1987. (Collection folio essais; 16)

____. *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*. Texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1987. 2 vols. (Collection idées; 441-442)

____. *Le Livre du philosophe (1872-1875)*. Trad. A.-K. Marietti. Paris: Aubier-Flammarion, 1969. (Collection bilingue)

____. *La Naissance de la tragédie*. Paris: Gallimard, 1982.

____. *Par delà le bien et le mal*. Paris: Union Générale d'édition, 1971.

____. *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs: (Suivi de) Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1990. (Collection folio essais; 140)

____. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Jean-Louis Backès; préface de Jean-Claude Hémery. [Paris]: Gallimard, 1974 (Collection Idées; 307. Littérature)

____. *La Volonté de puissance*. Texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1997. 2 vols. (Collection tel; 259-260)

____. *Le Voyageur et son ombre*. Paris: Denoël; Gonthier, 1979. (Bibliothèque médiations; 128)

____, Paul Rée et Lou von Salomé. *Correspondance*. Edition établie par Ernst Pfeiffer à partir d'un travail en commun effectué jadis par Karl Schlechta et Erhart Thierbach; traduit de l'allemand par Ole Hansen-Løve et Jean Lacoste. Paris: Presses universitaires de France, 1979. (Perspectives critiques)

٢٨/ـ

هذا الكتاب

بيننا وبين فكر المفكر الألماني فريدريش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) ألف حجاب وحجاب. وهي أحجبة على ضربين: ضرب عائد إلى صاحب النظر نفسه، وضرب عائد إلى قارئه. من جهة **أولى**، لا شك أن أسلوب نيتشه الهرمسي، وأقنعته المتعددة، وعباراته الثرة... مسؤولة عن بعض «اشتكال» اعترى فكر الرجل. فهو من اعتبر أن الأصل في فلسفته، بما هي فلسفة نابتة متوحد، أنها «فلسفة أقواس»؟ وهو من استعار بغاية وصف هذه الفلسفة المستعصية، استعارة «الكهوف»، التي هي أشبه ما تكون بالدمى الروسية، بحيث صار وراء كل كهف نظر كهف آخر ثوى خلفه أعمق منه وأخفى وأغرب؟ ومن جهة **أخرى**، قراء أنظار نيتشه على طرفين احتاجا إلى واسطة: المنتقدون لها والمعتقدون فيها. من **الأوائل** من «أثَّمَ» نيتشه وقد ادعى أنه كان لفكر النازية «نسيباً». ومن **الثواني** من ذهب في «تبرئته» كل مذهب، حتى سوغ ما لا يكاد يسوغ من آراء الرجل.

إن مسعى هذا الكتاب تمثّل، بدءاً، في محاولة رفع بعض أنحاء هذه «الحجب» التي اعترت فكر نيتشه. وذلك بالعودة إلى «فكر نيتشه» من غير وساطة. فلقد آن الأوان، بعد إتمام صدور أعمال نيتشه الفلسفية الكاملة مترجمة ومحققة، أن يعمد الباحث المهتم بفكر نيتشه إلى الوصل مع متن المفكر وإلى القطع مع أشتات آرائه. وقد تحصل عن هذا أمران إثنان: **أولهما**؛ عمل هذا الكتاب على الاستجابة إلى نداء نيتشه الداعي إلى أن تقرأ أعماله ـ على تشذرها التشذر البديع ـ بضرب من القراءة «نسقي»، وذلك بحيث لا تؤخذ الشذرة المفتتة من هنا لتعارض بتلك هناك، وإنما تقرأ قراءة الوهلة الواحدة بالنفس الواحد. و**ثانيهما**؛ حاول صاحب هذا الكتاب إعادة بناء فكر نيتشه بكامله بدءاً من بسائط مفاهيمه. وقد قادته في هذا البناء الجديد أنظار نيتشه في «الحداثة»، تعريفاً وتوسيماً ونقداً.

ISBN 978-9953-533-00-1
9 789953 533001

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com